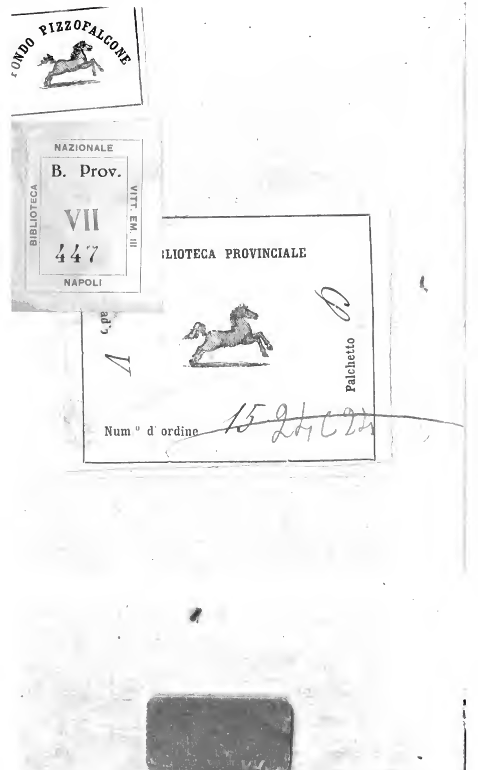



FONDO PIZZOFALCONE
BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EM. III NAPOLI
B. Prov.
VII
447
BIBLIOTECA PROVINCIALE
Palchetto
Num° d'ordine



ŒUVRES COMPLÈTES

DE

THOMAS REID.

PARIS, IMPRIMERIE DE GAULTIER-LAGUIONIE,
Hôtel des Fermes.

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

THOMAS REID,

CHEF DE L'ÉCOLE ÉCOSSAISE,

PUBLIÉES

PAR M. TH. JOUFFROY,

AVEC

DES FRAGMENTS DE M. ROYER-COLLARD

ET UNE INTRODUCTION DE L'ÉDITEUR.

TOME V.



PARIS,

CHEZ A. SAUTELET ET CIE, LIBRAIRES,

RUE DE RICHELIEU, N° 14;

ALEXANDRE MESNIER, LIBRAIRE,

PLACE DE LA BOURSE.

1829.

ESSAIS

SUR LES FACULTÉS

DE L'ESPRIT HUMAIN.

TOME III.

FACULTÉS INTELLECTUELLES.

Quis posuit in visceribus hominis sapientiam?
Job, cap. xxxviii, v. 36.

ESSAIS
SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES
DE L'HOMME.

ESSAI VI.

DU JUGEMENT.

CHAPITRE I.

DU JUGEMENT EN GÉNÉRAL.

Le sens du mot *jugement* est trop connu, et l'opération de l'entendement que ce mot exprime est trop familière à tous les esprits, pour qu'il soit besoin de l'éclaircir par une définition.

De même qu'une définition ne saurait donner l'idée de la couleur à un aveugle; de même la définition la plus exacte ne ferait point connaître le jugement à qui n'aurait jamais jugé, ou à qui ne serait point capable de réfléchir attentivement sur les actes de son esprit. L'utilité d'une définition est de fixer l'attention sur la chose définie, et sans cette attention la meilleure définition ne donne point de véritable lumière.

Les anciens logiques définissaient le jugement un acte de l'esprit par lequel une chose est affirmée

ou niée d'une autre. Je crois cette définition aussi bonne que la nature du sujet le comporte, et je dirai plus bas pourquoi je la préfère à celles qui ont été données depuis. Je me bornerai, pour le moment, à présenter deux remarques sur cette définition; et je les ferai suivre de quelques observations générales sur le jugement.

1. Il est vrai que l'expression du jugement consiste dans une affirmation ou une négation; mais nous pouvons porter un jugement, sans que ce jugement soit exprimé. Le jugement est un acte solitaire de l'esprit à qui l'expression n'est point essentielle, et qui peut n'être que tacite. Il y a plus, il arrive sans cesse aux hommes de juger au contraire de ce qu'ils affirment ou nient. La définition doit donc s'entendre de l'affirmation ou de la négation mentale, ce qui n'est au fond qu'un autre nom donné au jugement.

2. L'affirmation et la négation sont très-souvent l'expression du témoignage, qui est un acte de l'esprit autre que le jugement et qu'il en faut bien distinguer.

Un juge interroge un témoin sur ce qu'il a vu ou entendu; celui-ci répond, en affirmant ou niant quelque chose : sa réponse n'exprime point un jugement, elle est son témoignage. Vous demandez à quelqu'un son opinion en matière de science ou de littérature : sa réponse n'est point un témoignage, elle est son jugement.

Le témoignage est un acte social, et il lui est essentiel d'être exprimé par des mots ou par des signes. Un témoignage tacite est une contradiction; mais il n'y a point de contradiction dans un jugement tacite; il est complet quoiqu'il ne soit pas exprimé.

. La véracité du témoin est engagée dans le témoignage, de telle sorte qu'un faux témoignage est un mensonge; mais un jugement faux n'est qu'une erreur.

Dans toutes les langues je crois, le témoignage et le jugement sont exprimés par la même forme de discours, une proposition affirmative ou négative, avec un verbe au mode indicatif. Pour les distinguer, il faudrait que les verbes eussent deux modes indicatifs, l'un pour le témoignage, l'autre pour le jugement, ce qui ne se rencontre dans la langue d'aucun peuple. Ce n'est pas à coup sûr que le vulgaire ne les distingue, car il n'y a personne qui ne sache quelle différence il y a entre un mensonge et une erreur; mais il est toujours facile de démêler dans le sujet et les circonstances, si celui qui parle se propose de rendre un témoignage, ou d'exprimer un jugement.

Quoique les hommes aient porté des jugements bien avant qu'il y eût des tribunaux de justice, cependant, comme les premiers tribunaux ont précédé toute spéculation philosophique sur la nature du jugement, il est probable que le mot même a été emprunté de l'analogie si frappante d'un tribunal de justice avec le tribunal intérieur de l'esprit. De même que le juge prononce sa sentence sur la question qui lui est soumise, lorsque son esprit est éclairé d'une lumière suffisante; de même l'entendement prononce la sienne sur le vrai et le faux, aussitôt qu'il a rencontré l'évidence. Il est des genres d'évidence qui ne souffrent point la délibération; quand ils apparaissent à l'esprit, il prononce sur-le-champ, sans interroger aucune évidence contraire, parce que la chose n'admet aucun doute. D'autrefois une enquête est nécessaire; il y a lieu de peser dans la balance des motifs qui se combattent, et la décision ne peut intervenir qu'après un mûr examen. Toutes ces circonstances rappellent tellement les usages des tribunaux, qu'il est impossible que la ressemblance n'ait point frappé dans tous les temps, et nul doute que les termes employés pour les exprimer et le

nom même de l'opération ne dérivent de cette analogie.

Après ces considérations préliminaires sur la nature du jugement, je vais soumettre au lecteur quelques observations générales sur cette opération de l'esprit.

1. Le jugement et la conception ou *simple appréhension* sont des actes d'une nature tout-à-fait différente. Il ne serait pas nécessaire d'en faire l'observation, si quelques philosophes n'avaient soutenu l'opinion contraire.

Quoique le jugement suppose la conception des choses qui en sont l'objet, la conception ne suppose point le jugement. Un jugement s'exprime par une proposition, et une proposition forme un sens complet. La simple appréhension s'exprime par un ou plusieurs mots qui ne forment point de sens; et quand elle s'applique à une proposition, tout le monde sait que comprendre celle-ci, ce n'est point juger si elle est vraie ou fausse, mais simplement concevoir ce qu'elle signifie.

Il est évident qu'il n'y a point de jugement qui ne soit vrai ou faux; mais la simple appréhension comme nous l'avons vu plus haut n'est ni vraie, ni fausse.

Un jugement peut être contradictoire à un autre jugement, et il est impossible de porter à la fois deux jugements contradictoires; mais il n'y a aucune difficulté à concevoir à la fois deux propositions contradictoires. Le soleil est plus grand que la terre; le soleil n'est pas plus grand que la terre: voilà deux propositions contradictoires. On ne saurait comprendre l'une sans comprendre l'autre; mais on ne saurait juger à la fois que l'une et l'autre soient vraies: nous savons que si l'une est vraie, l'autre est nécessairement fausse. Ces remarques prouvent avec évidence que le jugement et la simple appréhension sont des actes de l'esprit spécifiquement différents.

2. Il y a beaucoup de notions ou idées dont la faculté

de juger est la source unique; c'est-à-dire qu'elles n'entreraient jamais dans notre esprit si nous étions privés de cette faculté, quelque familières qu'elles soient pour nous, quelque simples qu'elles nous paraissent.

Au nombre de ces notions nous pouvons compter celle du jugement lui-même, celles de la proposition, du sujet, de l'attribut et de la copule; celles de l'affirmation et de la négation; celles du vrai et du faux, de la croyance, du doute, de l'opinion, de l'assentiment, de l'évidence. C'est en réfléchissant sur ses jugements que l'esprit acquiert toutes ces notions. Les rapports des choses sont une classe très-nombreuse d'idées, et nous n'en aurions aucune de ce genre, sans quelque exercice du jugement.

3. Quand l'entendement est mûr, le jugement accompagne toujours la sensation, la perception externe, la conscience et la mémoire; mais il n'accompagne pas la conception.

Je dis *quand l'entendement est mûr*, parce qu'il est difficile de savoir si le jugement et la croyance appartiennent au premier période de la vie. Le même doute s'étend aux animaux et aux idiots. Mais c'est une question étrangère à mon sujet, et dans laquelle je ne veux point entrer. Je restreins ce que je dis ici aux personnes qui ont l'usage de leur jugement.

Quand le jugement existe, et qu'il est formé, il est évident que celui qui souffre, juge et croit qu'il souffre réellement; que celui qui perçoit un objet est persuadé que cet objet existe, et qu'il est tel qu'il le perçoit : il n'est pas en notre pouvoir d'éviter ces jugements. On en peut dire autant de la mémoire et de la conscience. Je ne déciderai point si le jugement se joint invariablement à ces opérationso u s'il en fait partie intégrante; ce qu'il y a de certain c'est que chacune d'elles est accompagnée d'une dé-

termination de l'esprit sur la vérité ou la fausseté de telle ou telle chose, et d'une croyance subséquente. Si cette détermination n'est pas un jugement, c'est une opération de l'esprit qui n'a point de nom; car il n'y a pas moyen de la confondre, ni avec la simple appréhension, ni avec le raisonnement. Elle consiste dans une affirmation ou une négation mentale; elle peut s'exprimer par une proposition affirmative ou négative, et elle produit la plus ferme croyance : comme le jugement n'a pas d'autres caractères, nous lui en donnerons le nom, jusqu'à ce qu'on en ait trouvé un autre qui lui convienne mieux.

Nos jugements se rapportent à des choses nécessaires, ou à des choses contingentes. Le tout est plus grand que sa partie, deux et deux font quatre: voilà des jugements qui ont pour objet des relations nécessaires. L'assentiment que nous donnons à des propositions de cette nature n'est fondé sur aucune opération actuelle des sens, de la mémoire, de la conscience, et il n'exige point leur concours; la conception seule l'accompagne, parce que sans elle il n'y a point de jugement possible, et les jugements qu'il détermine pourraient être appelés *jugements nécessaires* ou *jugements purs*. Les jugements que nous portons sur les choses contingentes sont appuyés sur quelque autre opération de l'esprit, telles que les sens, la conscience, la mémoire, la foi au témoignage des hommes, qui repose elle-même sur l'autorité des sens.

Je suis assis devant cette table : voilà un événement contingent, dont la vérité ne me semble pas douteuse; mon jugement, en ce cas, repose sur ma perception; il l'accompagne, ou il en fait partie. *J'ai dîné hier dans tel lieu :* je juge que ce fait est certain, parce que je m'en souviens; mon jugement accompagne également mon souvenir, ou en est un élément.

Il y a dans la langue commune beaucoup de formes de discours desquelles il résulte, que les sens, la mémoire et la conscience sont regardés comme facultés *judiciaires*, si on peut hasarder ce terme. On dit tous les jours que l'œil juge des couleurs, et l'oreille des sons; on parle de la certitude du témoignage des sens, de la mémoire, de la conscience. Or, la certitude est inséparable du jugement; et dès que nous la rencontrons, il nous est impossible de ne pas juger.

A la vérité celui qui dit : *j'ai vu* ou *je me souviens*, n'ajoute guères : *je crois à la vérité de ce que j'ai vu ou de ce que ma mémoire me rappelle;* mais la raison en est, qu'une telle addition serait une redondance de mots : chacun sait qu'il est impossible de ne point juger vraies les choses qu'on voit ou qu'on se rappelle distinctement.

C'est ainsi qu'en disant d'une chose qu'elle est évidente par elle-même, ou rigoureusement démontrée, nous n'ajoutons pas que nous croyons qu'elle est vraie; personne n'ignore que nous croyons vraies les choses qui nous paraissent évidentes par elles-mêmes ou rigoureusement démontrées.

Toutes les fois qu'une personne dit qu'elle a vu une chose, ou qu'elle s'en souvient, ou que cette chose est évidente, ou qu'elle est démontrée, il serait ridicule de lui demander, si elle la croit vraie; il le serait donc aussi qu'elle prît la peine de nous en avertir. Il y aurait dans cette déclaration la même redondance que, si au lieu de dire simplement que vous avez vu un objet, vous pensiez devoir ajouter que c'est avec vos yeux que vous l'avez vu.

Il y a donc de bonnes raisons pour que nous n'énoncions point notre jugement, soit en parlant, soit en écrivant, dans tous les cas où ce jugement est nécessairement impliqué : il suffit alors que nous énoncions l'évi-

dence qui le détermine nécessairement; mais quand l'évidence n'est pas de nature à l'entraîner nécessairement, il n'est pas superflu d'ajouter, et nous ajoutons en effet, que nous jugeons que la chose est ainsi. Une femme enceinte qui voyage ne dit pas que l'enfant qu'elle porte dans son sein voyage avec elle : on sait qu'il n'en saurait être autrement; il y a de même des opérations de l'esprit qui portent en quelque sorte le jugement dans leur sein, et qu'il ne serait pas moins impossible d'en séparer; et de là vient qu'en parlant de ces opérations nous ne l'exprimons point.

C'est peut-être à cette omission qu'il faut attribuer l'opinion des philosophes que le jugement n'entre point dans la perception, la mémoire et la conscience. De ce qu'on ne l'énonce point quand il est question de ces opérations, ils en ont conclu qu'il n'y est point. Ils n'ont vu dans l'action de ces facultés que des manières différentes de concevoir ou d'acquérir les idées, et ils leur ont refusé le pouvoir de juger.

Il y a bien de l'apparence que c'est aussi la même cause qui a conduit Locke à se faire du jugement une idée qui lui est particulière. Il pense que l'esprit a deux facultés différentes, par lesquelles il distingue le vrai du faux; la première est la connaissance, la seconde est le jugement; dans la connaissance, la perception de la convenance et de la disconvenance des idées est certaine, dans le jugement elle n'est que probable [1].

Selon cette notion, ce n'est pas le jugement qui prononce que deux et trois font cinq, c'est la connaissance. Il y a sans doute des jugements qui ne sont pas portés avec ce degré de certitude qu'on appelle connaissance;

[1] Locke, *Essai*, l. IV, ch. XVII, pag. 16 et 17, et chap. XIV, p. 3 et 4.

mais il est évident qu'il n'y a point de connaissance sans jugement.

Locke dit ailleurs « que la certitude que nous avons « par les sens de l'existence des choses extérieures, quoi- « que moins assurée que la connaissance intuitive ou « que les déductions de la raison, mérite cependant le « nom de *connaissance.* » Elle ne mérite pas moins le nom de *jugement*, si l'on peut se fier à la distinction et aux définitions que Locke a données du jugement et de la connaissance.

Au reste, pour éviter toute dispute de mots sur cette matière, j'avertis le lecteur que je donne le nom de jugement à toute détermination de l'esprit sur la vérité ou la fausseté des choses. C'est-là, je pense, ce que, depuis Aristote, les logiciens ont appelé jugement. Qu'on le regarde comme une seule faculté exprimée par un seul et même terme, ou qu'on le subdivise en deux facultés exprimées par des termes différents, peu importe; pourvu que l'on convienne que la perception, la mémoire et la conscience ne se bornent pas à de simples conceptions, mais qu'elles renferment des déterminations actives de l'esprit, par lesquelles il prononce que les choses sont vraies ou ne le sont pas.

Dans les jugements fondés sur le témoignage des sens, de la mémoire et de la conscience, tous les hommes sont au même niveau; le philosophe n'a aucune prérogative sur le plus grossier de ses semblables; sa confiance n'est ni plus ferme ni plus éclairée. Sa supériorité est toute dans les jugements qui ont pour objet les relations abstraites et nécessaires des choses. Mais quoiqu'il lui en coûte de reconnaître le jugement dans ces opérations de l'esprit qui lui sont communes avec la portion la plus ignorante de son espèce, il lui serait difficile de donner du

jugement une définition qui ne s'appliquât pas aux déterminations des sens, de la mémoire et de la conscience, ou d'en donner une de la simple appréhension, dans laquelle ces déterminations fussent comprises.

Les jugements qu'elles produisent ne sont point le fruit de l'étude, et ils n'admettent point de progrès ni de culture : la mémoire d'un individu peut être plus tenace que celle d'un autre; sa vue plus longue ou plus nette; son tact plus délicat; mais l'un et l'autre sont également persuadés de la réalité de ce que leur mémoire leur rappelle distinctement, de ce que leurs yeux ont vu, et de ce que leurs mains ont touché.

Et comme cette confiance nous est inspirée par la constitution de notre nature, notre intervention qui ne l'a pas créée, ne saurait, par aucun effort, la détruire.

Quelques sceptiques peut-être, se persuadent d'une manière générale que la foi qu'ils accordent à leurs sens, ou à leur mémoire, n'a point de fondement légitime; mais dans tous les cas particuliers qui les intéressent leurs doutes se dissipent, et ils subissent la loi commune.

On pourrait appeler les jugements dont il s'agit, jugements de la nature. C'est en effet la nature qui nous soumet à leur autorité et qui nous interdit toute résistance. Nous ne les devons point au bon usage de nos facultés, et le mauvais usage que nous en pouvons faire ne les anéantit point; et il fallait qu'il en fût ainsi. Si quelque culture de la raison avait dû les précéder, le genre humain aurait péri avant de la recevoir ; mais comme ils sont nécessaires à notre conservation, l'Auteur de la nature en a pourvu tous les hommes sans condition et sans exception.

Il est vrai que si nous étions bornés à ces jugements naturels, et que notre intelligence ne s'élevât point à des jugements supérieurs, nous n'aurions aucun droit d'être

comptés parmi les êtres raisonnables. Mais ce n'est point une raison de les dédaigner; car ils n'en sont pas moins l'unique fondement sur lequel repose toute la science humaine. Et comme les fondements des plus magnifiques édifices attirent rarement notre attention, de même les philosophes ont porté leurs regards sur les nobles productions des facultés supérieures de l'esprit humain, et ils ont à peine daigné considérer l'humble base sur laquelle elles s'élèvent.

4. Il y a quelque exercice du jugement dans la création des notions générales et abstraites, quel que soit leur degré de simplicité ou de composition. Le jugement intervient dans la division, dans la définition, et en général dans toutes les conceptions claires et distinctes qui sont les matériaux du raisonnement.

Toutes ces opérations sont étroitement alliées les unes aux autres, et c'est pour cela que je les rassemble sous le même point de vue. Elles ont aussi plus d'affinité avec nos facultés rationnelles que les opérations dont il a été question jusqu'ici, et c'est une raison de les considérer séparément.

Je ne dis point, et j'en fais l'observation pour éviter toute équivoque, je ne dis point que le jugement intervienne toujours dans la conception des notions abstraites, une fois que ces notions ont été formées : je pense au contraire qu'elles peuvent alors être connues sans aucun jugement de l'esprit; mais ce que je dis, c'est qu'il intervient nécessairement dans leur création.

Il est impossible de distinguer les divers attributs appartenant à un même sujet, sans juger qu'ils diffèrent réellement entre eux, et qu'ils ont avec le sujet cette relation que les logiciens expriment en disant, qu'ils peuvent en être affirmés. Il est également impossible de gé-

néraliser, sans juger que le même attribut appartient ou peut appartenir à plusieurs individus. Or, nous avons vu que les notions générales les plus simples résultent de cette double opération ; il y a donc exercice du jugement dans la formation des notions générales les plus simples.

Il y a un autre acte du jugement dans les notions complexes qui résultent de la combinaison de notions plus simples. De telles combinaisons ne sont point dirigées par le hasard ; elles ont un but, et c'est le jugement qui les ordonne pour ce but, et qui, entre un nombre infini de combinaisons possibles, choisit celles qui ont un rapport d'utilité ou de nécessité à la fin que nous nous proposons.

L'intervention du jugement dans la division, n'est pas moins évidente que dans la distinction. Il y a de bonnes divisions, et il y en a de mauvaises ; diviser n'est pas mettre en pièces ; *hoc est non dividere, sed frangere rem*, a dit Cicéron, en censurant une division d'Épicure. Les règles de la division sont une ancienne découverte de la raison, et il y a plus de deux mille ans qu'elles sont familières aux logiciens.

La définition a aussi ses règles qui ne sont pas moins anciennes, ni d'une moindre autorité. Sans doute une homme peut faire une division ou une définition parfaite, sans songer à ces règles, et même sans les connaître ; mais quiconque définit ou divise avec justesse, a reconnu dans un cas particulier la vérité de ce que la règle prescrit pour tous les cas.

J'ajoute en général, que nous ne saurions, sans quelque degré de jugement, nous former des notions exactes des choses ; de sorte que l'une des fonctions du jugement, est de nous aider à acquérir ces conceptions claires et distinctes, qui sont les matériaux du raisonnement.

Cette assertion peut paraître paradoxale aux philoso-

phes qui comprennent dans la simple appréhension la formation des idées de tout genre, et qui restreignent l'office du jugement à les assembler et à les comparer dans des propositions affirmatives ou négatives; mais elle n'en est pas moins vraie, et quelques observations la rendront évidente.

S'il est vrai, comme nous l'avons dit plus haut, que le jugement soit nécessaire pour distinguer, pour diviser, pour définir et pour créer toutes les notions générales, simples ou complexes, il s'ensuit rigoureusement, ce me semble, que c'est lui qui prépare tous les matériaux dont le raisonnement fait usage.

Il n'y a pas en effet une seule proposition dans la langue qui ne renferme quelque notion générale. Cette proposition célèbre, *j'existe*, dans laquelle Descartes plaça l'origine de toute vérité et dont il fit la base de toute la connaissance humaine, ne se conçoit pas si l'on ne conçoit l'*existence*, l'une des notions générales les plus abstraites. Je ne saurais croire ni à mon existence, ni à l'existence des choses que je vois, ou que ma mémoire me rappelle, si je n'ai le degré de jugement nécessaire pour distinguer ce qui existe réellement de ce que mon imagination seule conçoit. Je vois un homme de six pieds; je conçois un homme de six pieds; je juge que le premier objet existe parce que je le vois; je juge que le second n'existe pas, parce que je le conçois simplement; mais puis-je attribuer l'existence à l'un et la refuser à l'autre, sans savoir ce que c'est que l'existence? Je ne prétends pas déterminer ici à quelle époque l'esprit acquiert la notion d'existence; je veux seulement dire qu'il en est pourvu dès qu'il affirme d'une chose qu'elle existe.

Un *prédicat* étant la même chose qu'un *universel*, dans toute proposition le *prédicat* au moins est une notion

générale. De plus, toute proposition affirme ou nie; la conception distincte d'une proposition suppose donc la conception de l'affirmation et de la négation; mais ce sont là encore des notions générales, et celles-là, comme toutes les autres, découlent du jugement comme de leur source.

Je sais qu'il se rencontre ici des objections très-fortes, et que ce raisonnement semble impliquer tout à la fois une absurdité et une contradiction. Tout jugement, peut-on dire, est une affirmation ou une négation mentale; si donc l'exercice du jugement a nécessairement précédé la conception de l'affirmation et de la négation, il s'ensuit que l'exercice du jugement a précédé le jugement, ce qui est absurde.

De même, tout jugement peut être exprimé par une proposition, et la conception d'une proposition doit précéder le jugement dont elle est l'objet; si donc nous ne pouvons pas concevoir le sens d'une proposition sans un exercice préalable du jugement, il s'ensuit, tout à la fois, que le jugement précède nécessairement la conception, et que la conception précède nécessairement le jugement, ce qui est contradictoire.

Il n'y a qu'un moyen de sortir de ce labyrinthe; c'est de limiter ce que nous avons dit à la conception distincte, et au jugement déjà formé. La faculté de concevoir et celle de juger ont leur enfance et leur maturité comme l'homme lui-même. C'est à ce dernier état que s'applique ce qui précède. Dans le premier elles sont extrêmement faibles et confuses; ce n'est que par des degrés imperceptibles qu'elles se fortifient, et en se prêtant l'une à l'autre un mutuel secours. Laquelle des deux est entrée la première dans ce commerce amical? je l'ignore : cette question est celle de l'œuf et de l'oiseau.

Dans l'état présent des choses, il est certain qu'il n'y

a pas un oiseau qui ne sorte d'un œuf, et qu'il n'y a pas un œuf qui ne sorte d'un oiseau, et l'on peut dire que l'un suppose nécessairement l'autre. Mais si l'on remonte à l'origine des choses, il y a eu sans doute un oiseau qui ne sortait pas d'un œuf, ou un œuf qui ne sortait pas d'un oiseau.

De même dans la maturité de l'homme, la conception distincte d'une proposition suppose le jugement, et le jugement distinct suppose la conception : il est aussi vrai qu'ils procèdent l'un de l'autre, qu'il est vrai que l'œuf sort de l'oiseau, et l'oiseau de l'œuf. Mais s'il faut remonter à l'origine de cette succession, c'est-à-dire, à la première proposition conçue, et au premier jugement formé, nous ne savons dans quel ordre ces opérations ont eu lieu, ni comment elles se sont engendrées : la formation des os dans le fœtus n'est pas une question plus obscure. Les premiers pas de la conception et du jugement sont cachés dans une région inconnue, comme les sources du Nil.

Une comparaison rendra peut-être plus sensible la nécessité de l'intervention du jugement dans les conceptions claires et distinctes.

L'artisan, le menuisier par exemple, a besoin d'outils pour l'exécution des ouvrages de son art, et ses outils sont eux-mêmes le produit de cet art. Ainsi, l'exercice de l'art a été nécessaire pour l'invention des outils, et les outils sont nécessaires pour l'exercice de l'art. Il y a ici la même apparence de contradiction que l'on rencontre en observant que le jugement a concouru à tout ce que nous avons de notions exactes des choses. Ces notions sont en effet les instruments nécessaires du jugement et du raisonnement, et cependant nous n'avons pu les acquérir que par l'exercice du jugement.

La même vérité deviendra plus évidente encore, si l'on

considère attentivement quelles notions nous pouvons acquérir sans le secours du jugement, soit des objets sensibles, soit des actes de notre esprit, soit des rapports des choses.

Quant aux objets sensibles, tout le monde convient que ce sont d'abord les sens qui nous les font connaître, mais à une époque, où, selon toute apparence, le jugement n'existe point encore. Aussi ces premières notions sont toutes complexes, et n'ont rien d'exact ni de déterminé ; elles sont, comme le chaos, informes et confuses, *rudis indigestaque moles*. Pour tirer de cette connaissance primitive quelque notion distincte, il faut que l'analyse vienne débrouiller ce chaos, qu'elle distingue les parties hétérogènes, qu'elle sépare les éléments cachés en quelque sorte dans la masse commune, et qu'elle les réunisse ensuite pour en former de nouveau le tout qui résulte de leur assemblage.

C'est ainsi que l'esprit acquiert des notions distinctes, même des objets sensibles. L'habitude de les analyser et de les recomposer lui devient ensuite si familière, qu'il exécute cette double opération sans s'en apercevoir, et qu'il en attribue le résultat, c'est-à-dire la notion distincte, à la seule action des sens; et cette méprise est d'autant plus naturelle, qu'après la séparation des éléments, chaque qualité d'un objet, considérée à part, lui est en effet attestée par les sens.

Je perçois, par exemple, un corps blanc, rond, et d'un pied de diamètre. Sans doute c'est par mes sens que je perçois et la couleur, et la figure, et le volume ou la grandeur de ce corps ; mais si je n'avais pas été capable de distinguer la couleur de la figure, et l'une et l'autre de la grandeur, mes sens ne me donneraient qu'une notion complexe et confuse du mélange de toutes ces choses.

Quand on est capable d'énoncer avec intelligence, ou seulement de comprendre mentalement que tel objet est blanc, il faut bien qu'on ait distingué la blancheur des autres qualités du corps auquel elle appartient. Si l'on n'a pas fait cette distinction, on profère des mots auxquels on n'attache aucun sens.

Supposons qu'un cube soit présenté, à la fois, à un enfant d'un an, et à un homme fait. La régularité de la figure excitera également leur attention; et chez l'un et l'autre le sens de la vue et celui du toucher sont également parfaits. Si donc l'homme découvre dans ce cube ce que l'enfant n'y saura pas découvrir, il est évident que ce ne sera pas par le moyen des sens, mais par le secours de quelque autre faculté que l'enfant ne possède point encore.

Or, 1° l'homme distingue aisément le corps de la surface qui le termine; 2° il voit que cette surface est composée de six plans de la même figure et de la même grandeur; 3° il voit que chacun de ces plans a quatre côtés égaux et quatre angles égaux, et que les côtés opposés de chaque plan et les plans opposés sont parallèles. L'enfant ne voit rien de tout cela.

Personne ne disconviendra qu'il est facile à un homme d'un jugement ordinaire d'observer toutes ces propriétés dans un cube, quand il l'examine avec attention et qu'il emploie quelque temps à le considérer; on avouera pareillement qu'il peut donner le nom de carré à une surface plane terminée par quatre côtés et par quatre angles égaux, et le nom de cube à un solide terminé par six carrés égaux : or, qu'est-ce que tout cela, si ce n'est l'analyse de la figure d'un objet, c'est-à-dire la résolution de cette figure dans ses éléments les plus simples, et sa composition nouvelle par la réunion des mêmes éléments?

L'analyse dont il s'agit, et la recomposition qui lui

succède ont deux effets: d'abord d'un objet unique, l'un des moins complexes que les sens puissent saisir, l'esprit tire les notions distinctes de ligne droite, d'angle, de surface, de plan, de solide, d'égalité, de parallélisme; en second lieu, l'esprit n'a la notion claire et scientifique d'un cube qu'après l'avoir considéré comme la réunion de tous ces éléments, combinés dans un certain ordre; jusque-là sa perception n'est pas moins confuse que celle de l'enfant qui ne connaît ni les éléments constitutifs de cette figure, ni l'ordre dans lequel ils doivent être disposés pour la produire, et qui, par conséquent, n'a point du cube cette connaissance exacte et précise, qui seule en peut faire la matière du raisonnement.

Concluons de là que les notions purement sensibles, même celles des objets les plus simples, sont tout-à-fait indistinctes et qu'elles ne donnent prise ni à la description, ni au raisonnement, tant que l'analyse n'a pas séparé leurs éléments et ne les a pas combinés de nouveau dans la même forme sous laquelle l'objet se présente à nos sens.

Plus l'objet sera complexe, plus la conséquence sera évidente. On peut apprendre à un chien à mettre en mouvement un tournebroche; on ne lui donnera jamais de cette machine une notion distincte. Il en voit toutes les parties aussi bien que l'homme; mais il n'a pas le degré de jugement nécessaire pour comprendre le rapport qu'elles ont entre elles et avec le tout.

La notion distincte d'un objet sensible ne s'acquiert pas en un instant; cependant l'opération des sens s'exécute en un instant. Ce n'est pas pour voir plus ou mieux que nous avons besoin de temps; c'est pour distinguer les parties, saisir leur rapport l'une avec l'autre, et recomposer.

De là vient que quand une passion ou une émotion violente suspend le calme exercice du jugement, nous sommes incapables de voir distinctement, même l'objet vers lequel nos yeux sont dirigés. Un homme troublé par la conviction qu'il voit un fantôme, peut considérer long-temps l'objet de sa terreur, sans en avoir une notion distincte. Ce n'est pas sa vue qui est troublée par la frayeur, c'est son entendement. S'il parvient à la dissiper, le jugement, rendu à lui-même, discerne comme auparavant les dimensions de l'objet, sa couleur, sa figure et sa distance; mais tant qu'elle dure, il ne voit rien de tout cela distinctement, bien que ses yeux soient ouverts et qu'ils ne cessent de regarder.

Aussi long-temps que les fonctions du jugement sont suspendues par une émotion violente, c'est en vain que les sens sont ouverts, toutes nos perceptions sont confuses. L'homme raisonnable ne voit pas alors d'une autre manière que les animaux et les idiots; il est dans le même état d'infirmité que l'enfant en qui le jugement n'est pas encore né.

Parmi les notions sensibles, il y en a donc de confuses et de grossières, et il y en a de claires et de scientifiques. Les premières sont dues immédiatement aux sens; mais nous ne pouvons obtenir les secondes sans le secours du jugement.

La notion géométrique du point, de la ligne droite, de l'angle, du carré, du cercle, des raisons directes et indirectes, et toutes les notions de ce genre, ne pourraient pénétrer dans une intelligence privée de jugement. Ce ne sont, à proprement parler, ni des idées acquises par les sens, ni des idées composées de celles que nous avons acquises de cette manière. Elles résultent d'une double opération de l'esprit qui consiste d'abord à décomposer une

idée sensible dans ses éléments les plus simples, et à former ensuite de ceux-ci diverses combinaisons élégantes et précises que les sens ne rencontrent jamais.

Si Hume avait considéré attentivement la nature et l'origine de ces combinaisons, il n'aurait pas employé quatorze pages de son Traité de la nature humaine à établir ce paradoxe hardi, que la géométrie est fondée sur des idées inexactes, et sur des axiomes qui ne sont pas rigoureusement vrais.

Un géomètre pourrait croire que cette science était tout-à-fait étrangère à Hume : il en connaissait cependant les principes, et c'est une prévention aveugle en faveur de son système qui l'a jeté dans un paradoxe qui semble ne pouvoir être attribué qu'à l'ignorance. Ce n'est pas le seul exemple d'un homme de génie entraîné dans les erreurs les plus grossières par un attachement exclusif aux idées qu'il a adoptées.

Toutes les perceptions de l'esprit humain sont des impressions ou des idées, et celles-ci ne sont que des copies affaiblies des impressions : voilà le dogme fondamental du système de Hume. L'idée de la ligne droite n'est donc qu'une copie d'une ligne vue ou touchée ; et la copie ne peut pas être plus parfaite que l'original. La ligne droite étant ainsi conçue, il est évident que les axiomes géométriques ne s'y appliquent point avec rigueur ; car deux lignes droites à la vue ou au toucher, peuvent se couper en plus d'un point à quelques cent lieues d'intervalle, et renfermer un espace.

Il faut convenir avec Hume que toute la géométrie repose sur des fondements ruineux, si nous n'avons d'autre notion de la ligne droite que celle que nous avons pu emprunter des sens de la vue et du toucher ; mais il faut aussi qu'il convienne avec nous que l'idée de la ligne droite a

une origine différente et un modèle plus parfait, si les axiomes géométriques sont d'une vérité rigoureusement exacte.

Comme le géomètre, en réfléchissant sur l'étendue et la figure des corps, crée des notions plus exactes qu'aucune de celles qui lui sont immédiatement présentées par les sens ; de même le physicien, en réfléchissant sur les autres qualités de la matière, crée un nouvel ordre d'idées scientifiques, telles que les idées de densité, de poids, de vitesse, de fluidité, d'élasticité, de centre de gravité, et d'oscillation. Ces notions sont exactes et scientifiques ; mais ces idées ne peuvent pénétrer dans un esprit dont le jugement n'est point formé : elles sont long-temps inintelligibles pour les enfants ; aussi long-temps que leur entendement n'a point acquis quelque maturité.

On en peut dire autant des notions de latitude et de longitude dans la navigation, et en général des idées propres à chaque science et à chaque art. Les sens ont acquis toute leur perfection bien avant que nous soyons capables de saisir et de comparer les rapports dont ces idées résultent. Les facultés intellectuelles ne se développent que par des progrès très-lents, dont les degrés sont imperceptibles ; et c'est par elles seulement que nous acquérons ces notions exactes et définies qui ne sont point l'ouvrage des sens.

Voyons maintenant quelle connaissance nous pouvons acquérir des actes de notre esprit, à l'aide de la conscience seule et sans le secours du jugement.

Locke appelle la conscience un sens interne. Nous lui devons en effet la connaissance immédiate de ce qui se passe en nous, comme nous devons aux sens la connaissance immédiate de ce qui se passe hors de nous. Il y a cependant cette différence, qu'un objet extérieur peut

être en repos, et rester soumis pendant quelque temps à l'examen des sens; au lieu que nos pensées qui sont l'objet de la conscience, ne font point de halte; elles coulent sans s'arrêter comme les eaux d'un fleuve, et passent successivement sous l'œil de la conscience, qui n'aperçoit jamais que la pensée actuelle. Ce n'est donc pas la conscience qui peut analyser les opérations complexes; ce n'est pas elle qui distingue et sépare les éléments et qui en forme de nouvelles combinaisons sous des dénominations générales : tout ce qu'il y a d'exact et de determiné dans les notions de nos opérations intellectuelles appartient à la réflexion, et celle-ci suppose le concours de la mémoire et du jugement. La réflexion ne se manifeste pas dans les enfants; elle est, de toutes nos facultés, celle qui se développe la dernière, au lieu que la conscience accompagne nécessairement celles qui agissent les premières.

La conscience étant une espèce de sens interne, est aussi impuissante à nous donner des notions claires des opérations de notre esprit, que les sens externes à nous donner des idées distinctes des objets du dehors. Il est évident que le procédé par lequel nous acquérons la connaissance précise et distincte de nos propres opérations est le même que celui par lequel nous obtenons des notions distinctes des objets sensibles, et qu'on peut également leur donner le nom de *réflexion*; ils ne diffèrent point en eux-mêmes : seulement les objets de l'un sont au dedans, et les objets de l'autre sont au dehors.

Quand Locke a restreint le sens du mot *réflexion* à celui des deux qui s'applique aux actes intérieurs de l'esprit, il a tout à la fois méconnu la nature des choses et l'autorité de l'usage, arbitre souverain des langues; car assurément je puis réfléchir sur ce que j'ai vu ou entendu,

aussi bien que sur ce que j'ai pensé; et le mot dans la signification commune, ne s'applique pas avec moins de propriété aux objets des sens qu'à ceux de la conscience. Locke a aussi confondu la réflexion avec la conscience; il n'a point observé que ce sont des facultés différentes, dont l'apparition a lieu à différentes époques de la vie.

Si Locke ne s'était point mépris sur le sens du mot *réflexion*, il aurait vu que tout de même que nous devons à cette faculté seule toute notion distincte de ce qui se passe en nous, tout de même c'est à son intervention, et non point aux sens réduits à leur propre pouvoir, que nous sommes redevables de toute notion distincte des objets sensibles. En s'appliquant à un objet quelconque, intérieur ou extérieur, la réflexion le soumet à la considération des facultés intellectuelles, et c'est à l'attention qu'elles lui donnent que prennent leur source tous les jugements exacts que nous en portons.

Il nous reste à considérer quelle est l'origine des notions de rapports, et quelle part il faut attribuer au jugement dans l'acquisition de ces notions.

Les notions de rapports se forment de deux manières. La première consiste à comparer entre eux les objets qui ont quelque relation, quand nous avons la conception préalable de chacun d'eux. Dans ce cas la perception de la relation est immédiate, ou elle est l'effet du raisonnement. *Chaque doigt est plus petit que la main à laquelle il appartient; Deux fois trois font six :* voilà des relations dont la perception est immédiate et par conséquent des jugements intuitifs. *Les angles, à la base d'un triangle isocèle, sont égaux :* la perception de cette relation résulte du raisonnement, c'est-à-dire d'une suite de jugements qui s'enchaînent l'un à l'autre.

La seconde manière dont se forment les notions de rap-

ports, paraît avoir échappé à Locke. Elle a lieu quand nous jugeons qu'un objet connu a nécessairement quelque rapport avec un autre qui nous est inconnu, et auquel peut-être nous n'avions jamais pensé auparavant. La notion purement corrélative de celui-ci n'est produite que par l'attention que nous donnons au premier.

Ainsi, quand je réfléchis sur la figure, la couleur, la pesanteur, je ne puis m'empêcher de juger que ce sont des qualités qui ne sauraient exister hors d'un sujet; c'est-à-dire qu'il y a *quelque chose* qui est figuré, coloré, pesant. Si ces choses ne m'étaient point apparues comme des qualités, je n'aurais jamais eu la notion de leur sujet, ni celle du rapport qu'elles ont avec lui.

De même quand j'observe les diverses opérations de la pensée, de la mémoire, du raisonnement, je juge qu'elles appartiennent à *quelque chose* qui pense, qui se souvient, qui raisonne et que j'appelle *esprit* ou *ame*. Quand je suis témoin d'un changement quelconque dans la nature, le jugement m'avertit que ce changement a une cause, douée d'une énergie suffisante pour le produire; et j'acquiers ainsi les notions de cause et d'effet, et du rapport qui les enchaîne. Quand, enfin, je considère les corps, je découvre qu'ils ne peuvent exister sans espace; et je vois se former aussitôt la notion d'espace, quoiqu'il ne soit proprement aperçu ni par des sens ni par la conscience, et celle de la relation de chaque corps avec une certaine portion de cet espace qui est son lieu propre.

Il paraît donc que toutes les notions de rapports ont leur source dans le jugement, et qu'on peut les lui rapporter avec plus de propriété qu'à toute autre faculté de l'esprit. Il faut d'abord que le jugement perçoive les rapports avant que nous puissions les concevoir sans porter sur eux un jugement, comme il faut que nous ayons

perçu les couleurs par la vue, avant que nous puissions les concevoir sans le secours de la vue. Aussi je pense que, quand il arrive à Locke de parler des idées de rapports, il n'entend pas qu'elles sont des idées de sensation ou de réflexion, mais seulement qu'elles sont impliquées dans les idées de sensation et de réflexion, et ne s'étendent pas au-delà.

Les notions d'unité et de nombre sont si abstraites, qu'elles supposent évidemment quelque degré de jugement. On peut voir avec quelle difficulté, avec quelle lenteur, les enfants apprennent à prononcer avec intelligence les noms des plus petits nombres, et quelle joie les transporte, quand ils y sont enfin parvenus. Tout nombre est conçu par le rapport qu'il a, soit avec l'unité, soit avec des combinaisons connues d'unités. Il suit de cette considération, aussi bien que de la nature abstraite des nombres, que les notions de nombre impliquent toutes le jugement.

On verra plus tard que le jugement se mêle à toutes les décisions du goût, à toutes les déterminations morales, et à la plupart de nos passions et de nos affections. D'où il suit que cette faculté, aussitôt qu'elle est née, prend une part considérable à presque toutes les opérations de l'entendement, et que les analyses où un élément si important a été méconnu ou négligé, sont vicieuses et incomplètes.

CHAPITRE II.

DU SENS COMMUN.

Le mot *sens*, dans la langue commune, n'a pas la même signification que dans la langue des philosophes; et cette différence négligée a été quelquefois une source de confusion et d'erreur.

Sans remonter à la philosophie ancienne, les philosophes modernes semblent persuadés que les fonctions des sens n'ont rien de commun avec celles du jugement. Ils considèrent les sens comme la faculté de recevoir des objets certaines impressions ou idées, et le jugement comme la faculté de comparer ces idées et de percevoir leur convenance nécessaire ou leur disconvenance.

Ainsi, nous devons aux sens externes les idées de couleur, de son, de figure, et de toutes les qualités primaires et secondaires des corps. Locke a donné le nom de sens interne à la conscience, parce que nous lui devons les idées de la pensée, de la mémoire, du raisonnement et de toutes les opérations de nos esprits. Hutcheson, croyant reconnaître des idées simples et originelles qu'il ne pouvait rapporter, ni aux sens externes, ni à la conscience, a introduit d'autres sens internes, tels que le sens de l'harmonie, le sens de la beauté, le sens moral. Les philosophes anciens ont aussi parlé de sens internes, et ils ont donné ce nom particulièrement à la mémoire.

Mais tous les sens, internes ou externes, sont représentés par les philosophes, comme des canaux par lesquels les idées arrivent à l'esprit, pures de tout mélange avec le

jugement. Hutcheson définit un sens, une détermination de l'esprit à recevoir une idée par la présence d'un objet, et il observe que cette détermination est indépendante de la volonté.

« Par le mot *sens*, dit Priestley, les philosophes en gé-« néral désignent ces facultés, en conséquence desquelles « nous éprouvons des affections qui ne sont relatives qu'à « nous-mêmes et dont ils ne prétendent rien conclure « concernant la nature des choses; au lieu que la vérité « n'est pas relative, mais absolue et réelle [1]. »

Dans la langue commune, au contraire, le mot *sens* implique toujours le jugement. Un *homme de sens* est un homme judicieux; le *bon sens* est un bon jugement; un *non-sens* est ce qui est dépourvu de jugement; le *sens commun* est ce degré de jugement qui est commun à tous les hommes avec qui on peut converser et contracter dans les occurrences les plus ordinaires de la vie.

Les philosophes donnent le nom de *sens* à la vue et à l'ouïe, parce qu'ils en reçoivent des idées; le vulgaire leur donne le même nom parce que ce sont des moyens de juger. En effet, on dit qu'on juge des couleurs par les yeux, des sons par l'oreille, de la beauté et de la difformité par le goût, du juste et de l'injuste par le sens moral ou la conscience.

Les philosophes mêmes qui bornent le plus rigoureusement les sens à la réception des idées, retombent quelquefois sans s'en apercevoir dans l'opinion commune que les sens sont des facultés judiciaires. C'est ce qui est arrivé à Locke, dans le passage suivant : « Par exemple, « dit-il, lorsque j'écris ceci, le papier venant à frapper « mes yeux produit dans mon esprit l'idée à laquelle je « donne le nom de *blanc*, quel que soit l'objet qui l'excite

[1] *Examen de la Doctrine du docteur Reid*, page 123.

« en moi, et par là je connais que cette qualité ou cet « accident, dont l'apparence produit toujours cette idée, « existe réellement et hors de moi; et l'assurance que « j'en ai, c'est le témoignage de mes yeux, qui sont les « véritables et les seuls juges de cette chose [1]. »

La signification populaire du mot *sens* n'est point particulière à notre langue. Les mots correspondants dans les langues anciennes, et je pense dans toutes les langues de l'Europe, ont la même latitude. *Sentire*, *sententia*, *sensa sensus*, dont le mot *sens* est dérivé, expriment le jugement ou l'opinion, et s'appliquent indistinctement au sens externe, au sens du goût, au sens moral, et à l'intelligence proprement dite [2].

Je ne me propose point d'expliquer, pourquoi un mot, qui n'est point un terme de l'art, et qui se rencontre si souvent dans la conversation, a une acception différente dans les écrits des philosophes. J'observerai seulement, que cette acception particulière et singulièrement restreinte, s'accorde merveilleusement avec la définition que Locke et la plupart des philosophes modernes ont donnée du jugement. Car si la seule fonction des sens, externes ou internes, est de procurer à l'esprit les idées qui sont les matériaux du jugement et du raisonnement, il s'ensuit naturellement que la seule fonction du jugement est de comparer ces idées, et de percevoir leurs rapports nécessaires.

Ces deux opinions sont si étroitement liées, que c'est l'une des deux, selon toute apparence, qui a engendré l'autre. Si toutes les deux sont vraies, cependant, la certitude de l'existence des choses contingentes et de la réalité de leurs rapports contingents, n'a point de base solide.

[1] *Essai*, liv. IV, chap. xi, p. 2.

[2] Ce qu'Aristote appelle en quelques endroits Αξιωματα αρχαι; il l'appelle en d'autres κοιναι δοξαι, κοιναι εννοιαι.

Pour en revenir à l'acception commune du mot *sens*, il serait bien superflu de l'établir sur des autorités; car on aurait peine à citer un bon auteur, chez lequel on n'en trouvât de nombreux exemples.

Pope est à coup sûr une bonne autorité quand il s'agit de déterminer la véritable acception d'un mot anglais. Il emploie souvent le mot *sense ;* et dans son épître au compte de Burlington, il le commente de la sorte :

Oft have you hinted to your brother Peer,
A certain truth, which many buy too dear;
Something there is more needful than expence,
And something previous even to taste, — 'tis sense;
Good sense, which only is the gift of heaven;
And though no science, fairly worth the seven;
A light, which in yourself you must perceive,
Jones and Le Nôtre have it not to give [1].

Cette lumière intérieure du bon sens n'est pas accordée à tous dans la même mesure ; mais il faut la posséder en quelque degré pour être obligé par les lois, capable de veiller à ses intérêts, et responsable de sa conduite envers les autres. C'est ce degré qu'on appelle le *sens commun*, parce qu'il est commun à tous les hommes avec qui nous contractons, et à qui nous pouvons demander raison de leurs actions.

Les lois de toutes les nations civilisées distinguent ceux qui jouissent du sens commun de ceux qui n'en jouissent pas. Ces derniers ont sans doute des droits qu'il n'est

[1] Vous avez enseigné à votre frère une vérité que beaucoup d'autres paient trop cher, C'est qu'il y a quelque chose de plus indispensable que l'argent et de supérieur au goût, le bon sens; le bon sens, que le ciel seul peut donner; le bon sens qui n'est point la science, mais qui vaut celle des sept sages: primitive lumière que nous ne trouvons qu'en nous-mêmes, et que ni Jonesni Le Nôtre ne sauraient communiquer.

pas permis de violer; mais comme ils ne sont pas capables de se conduire eux-mêmes, les lois les placent sous la conduite des autres. Il est facile de discerner par les actions d'un homme, par ses discours, souvent par ses regards, s'il est ou non dans ce cas; et quand le tribunal est chargé de prononcer là-dessus, un interrogatoire très-court le met ordinairement en état de décider la question, en parfaite connaissance de cause.

Le même degré d'intelligence qui suffit pour agir avec la prudence commune dans la conduite de la vie, suffit aussi pour découvrir le vrai et le faux dans les choses évidentes par elles-mêmes, quand elles sont distinctement conçues.

Toute connaissance, toute science, repose sur des principes évidents par eux-mêmes et tels que tout homme doué du sens commun en est juge compétent dès qu'il les a compris. De là vient que les disputes se terminent souvent par un appel au sens commun.

Lorsque de part et d'autre on est d'accord sur les principes qui servent de base aux arguments, la force du raisonnement décide de la victoire; mais quand on nie d'un côté ce qui paraît trop évident de l'autre pour avoir besoin de preuve, l'arme du raisonnement est brisée; chacun en appelle au sens commun, et persiste dans son opinion.

Pour que cet appel pût être jugé, et que le sens commun devînt en ce cas un arbitre suprême, il faudrait que ses décisions fussent rédigées et réunies dans un Code, dont l'autorité fût reconnue par tous les hommes raisonnables. Rien ne serait plus désirable qu'un pareil code; il comblerait, s'il existait, un vide immense dans la logique. Et pourquoi regarderait-on une pareille législation comme impossible à rédiger? L'est-il donc que des choses éviden-

tes par elles-mêmes obtiennent l'assentiment universel?

Je me suis proposé d'expliquer en quoi consiste le sens commun, afin qu'on ne le regarde ni comme un vain mot, ni comme un principe nouveau dans la science de l'esprit humain. J'ai tâché de faire voir, que le mot *sens*, dans son acception la plus commune et par conséquent dans son acception propre, signifie *jugement*, bien que les philosophes l'aient souvent employé dans une autre. Il s'ensuit que *sens commun* veut dire *jugement commun*, ce qui est parfaitement confirmé par l'acception de cette dernière expression.

Il n'est pas aisé sans doute de déterminer les limites précises qui séparent le *sens commun* de ce qui est en-deçà ou au-delà; mais les personnes mêmes qui n'ont jamais songé à fixer ces limites, ou qui ne les fixent pas de la même manière, ne laissent pas de tomber d'accord sur le sens du mot. C'est ainsi que tous ceux qui parlent de la *Suisse*, entendent la même chose, quoique la centième partie peut-être, ne soit pas en état de spécifier où commence la Suisse et où elle finit.

Je crois que le *sens commun* est un mot aussi clair, et dont la signification n'est pas plus équivoque. Nous le rencontrons à chaque page dans les écrivains les plus estimés; nous l'entendons prononcer sans cesse dans la conversation, et, si je ne me trompe, toujours dans la même acception. De là vient qu'on a si peu songé à le définir ou à l'expliquer.

Il est vrai que ce n'est point un terme philosophique, et que la plupart de ceux qui ont traité systématiquement des facultés de l'esprit humain, n'y ont point compris le sens commun, et n'en ont parlé qu'en passant et de la même manière que les autres écrivains.

Ma mémoire me rappelle cependant deux philosophes

qui font exception à cette remarque. L'un est le P. Buffier qui, dans un ouvrage publié il y a cinquante ans [1], a traité du sens commun comme de l'un des principes de la connaissance humaine; l'autre est Berkeley qui l'a invoqué plus que personne contre la doctrine des philosophes qu'il combattait. — Le lecteur pourra s'en convaincre, s'il veut relire les passages de cet auteur que nous avons cités dans un des précédents Essais [2].

Les hommes demandent rarement ce que c'est que le sens commun, parce qu'il n'est personne qui ne pense le posséder, et qui ne regarde comme une injure la supposition qu'il ignore en quoi il consiste. Toutefois je puis citer deux écrivains distingués qui se sont proposé cette question, et peut-être ne sera t-il point hors de propos de recueillir leurs sentiments sur un sujet qui se représente si souvent et qu'on examine si peu.

On sait qu'il existe un traité de lord Shaftesbury, qui a pour titre *Sensus communis, ou Essai sur la raillerie et l'enjouement.* Dans une des sections de ce Traité [3], il fait ressouvenir l'ami à qui il est adressé d'une conversation libre et plaisante, où l'on s'entretint long-temps sur la morale et la religion. Parmi les différentes opinions que plusieurs avancèrent et soutinrent avec beaucoup de zèle et de candeur, l'un ou l'autre prenait de temps en temps la liberté d'en appeler au sens commun; chacun reconnaissait la justice de cet appel, et nul n'osait révoquer en doute l'autorité d'un pareil tribunal, jusqu'à ce qu'un gentilhomme, reconnu pour homme d'esprit et de jugement, prenant la parole, pria gravement

[1] P. Buffier, *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples*, 1732, in-folio. — *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements.*

[2] Voyez Essai II, chap. x.

[3] Section VI.

la compagnie de lui dire ce que c'était que le sens commun.

« Si par le mot *sens*, dit ce gentilhomme, vous entendez opinion et jugement, et par celui de *commun*, la « généralité des hommes ou une considérable partie du « genre humain, il sera fort malaisé de découvrir quel « peut être le sujet où réside le sens commun ; car ce qui « est conforme au sens d'une partie du genre humain, « est contraire au sens d'une autre partie, et si le plus « grand nombre doit déterminer la chose, l'idée changera « aussi souvent que les hommes ont accoutumé de changer ; de sorte que ce qui était aujourd'hui conforme au « sens commun y sera contraire demain ou peu de temps « après. Mais quelque différents que soient les jugements « des hommes sur la plupart des matières, quelqu'un dit « s'il vous en souvient, qu'il y avait pourtant certains sujets sur quoi l'on devait reconnaître que tous les « hommes étaient d'accord et avaient les mêmes notions « communes. On demanda encore où se trouvaient ces « sujets ? Car, disait-on, tout ce qui est de quelque importance peut être réduit à trois chefs, la religion, la politique et la morale. Pour la différence d'opinions en « religion, il n'était pas nécessaire d'en parler, tant la « chose était connue de tout le monde. A l'égard de la « politique, on était également en peine de déterminer « où l'on pourrait trouver le sens commun. Si le sens des « Grecs était juste et droit, il fallait certainement que « celui des Perses fût faux et mal fondé ; l'obéissance passive qui nous semblait absurde, nous semblait en même « temps raisonnable, selon le sens commun de la plus grande « partie de l'Europe et du monde. Pour la morale, la différence y était peut-être encore plus vaste. Sans mettre « en ligne de compte les opinions et les coutumes de tant

3.

« de nations barbares, nous observâmes que le petit nombre « de ceux qui ont fait le plus de progrès dans les lettres « et la philosophie ne pouvaient point convenir d'un « seul et même système ou reconnaître les mêmes principes de morale; et que quelques-uns de nos philosophes « modernes les plus admirés nous avaient dit nettement, « qu'après tout la vertu et le vice n'avaient point d'autre « loi ni d'autre mesure que l'usage et la coutume[1] ».

Ce discours, où le sens commun est très-bien défini, contient ce qu'on a dit et ce qu'on alléguera jamais de plus fort contre son autorité et la validité des appels qu'on fait à son tribunal.

Comme Shaftesbury ne fait point de réponse directe et immédiate aux raisonnements du gentilhomme, on pourrait croire d'abord qu'il adopte ses sentiments et que ce discours exprime sa véritable opinion. Mais il est aisé de se convaincre du contraire, non-seulement par le titre de *Sensûs communis* qu'il a donné à son ouvrage, mais par l'esprit qui y règne, et le but qu'il se propose.

Ce but est double, comme le titre que porte son Essai. Il veut d'abord justifier l'usage de l'esprit et de la raillerie, en discutant sur ce ton, avec ses amis, les plus graves sujets. « Je conçois bien, dit-il, que la frayeur fasse « perdre l'esprit aux hommes; mais je n'ai point de crainte « que le rire produise un effet semblable. Ou je m'abuse « étrangement, ou jamais la plaisanterie n'engagera per« sonne à haïr la société, et à mépriser le sens com« mun. »

L'autre but, indiqué par le titre *Sensus communis*, est de faire voir que le sens commun n'est point une chose si vague et si incertaine qu'on le représente dans le discours

[1] *Œuvres de Shaftesbury*, tome I, pag. 67 et suiv.

que nous avons cité. « Si vous voulez, dit-il, me permettre « de continuer sur le même ton, je hasarderai de pousser « l'épreuve jusqu'au bout, et j'essaierai jusqu'à quel degré « de certitude peut nous conduire une méthode par la- « quelle il vous semblait qu'on allait anéantir toute certi- « tude, et introduire un pyrrhonisme universel [1]. »

Après quelques remarques critiques sur le sens de l'expression *sensus communis* dans Juvénal, Horace et Sénèque, il s'attache en effet à démontrer en plaisantant, que les principes fondamentaux de la morale, de la politique, de la littérature, sont les inspirations du sens commun; puis il se résume en ces termes : « Il y a donc des « vérités morales et philosophiques, si évidentes par elles- « mêmes, qu'il serait tout aussi raisonnable de croire le « genre humain tout entier livré à la folie et au même « genre de folie, que d'admettre sérieusement des objec- « tions contre la connaissance naturelle, la raison fondamen- « tale, et le sens commun. » Et en prenant congé de son ami il ajoute : « Du reste, si vous trouviez que j'ai mora- « lisé passablement bien, selon les idées du sens commun, « et sans donner dans aucun jargon mystérieux, je serais « satisfait de mon travail [2]. »

L'autre écrivain, qui a cherché en quoi consiste le sens commun, est l'illustre archevêque de Cambrai.

Élevé dans les principes de la philosophie cartésienne, le pieux auteur avait entrepris de donner une base solide aux arguments métaphysiques inventés par Descartes pour démontrer l'existence de Dieu. Débutant par le doute, à l'exemple de son maître, il s'attache d'abord à établir la certitude de sa propre existence, ce qui le conduit à chercher en quoi consiste l'évidence des vérités pre-

1 *Ibid.*, p. 17.

2 *Ibid.*, p. 137.

mières. Suivant encore en cela les principes de Descartes, il place cette évidence dans la clarté des idées, et définit l'absurde, ce qui est en contradiction avec une idée claire. Mais d'où viennent les idées claires elles-mêmes? Fénelon les fait dériver du sens commun

Pour éclaircir sa pensée, il passe en revue diverses questions manifestement absurdes et montre que tout homme de bon sens les reconnaît pour telles au premier coup d'œil; puis il continue de la sorte :

« Toutes ces questions ont un ridicule qui choque même « le laboureur le plus ignorant et l'enfant le plus simple. « En quoi consiste ce ridicule? à quoi précisément se « réduit-il? A choquer le sens commun, dira quelqu'un. « Mais qu'est-ce que le sens commun? N'est-ce pas les « mêmes notions que tous les hommes ont précisément « des mêmes choses? Ce sens commun qui est toujours et « partout le même, qui prévient tout examen, qui rend « l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait « que malgré soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit « l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît « pour se mettre dans un vrai doute; ce sens commun qui est celui de tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se montre au premier « coup d'œil, et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absur« dité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes « idées?

« Les voilà donc ces idées ou notions générales que « je ne puis ni contredire ni examiner; suivant lesquelles, « au contraire, j'examine et je décide tout; en sorte que « je ris au lieu de répondre, toutes les fois qu'on me « propose ce qui est clairement opposé à ce que mes idées « immuables me représentent [1]. »

[1] *De l'Existence de Dieu*, II[e] partie, chap. 2, seconde preuve.

Je remarquerai en passant, que l'interprétation du *criterium* de Descartes qu'on trouve dans ce passage, est la plus intelligible et la plus favorable que j'aie rencontrée.

Qu'on me permette de citer encore un passage de Cicéron.

« Omnes enim tacito quodam sensu, sine ullâ arte aut « ratione, in artibus ac rationibus, recta ac prava diju- « dicant. Idque cum faciant in picturis, et in signis, et in « aliis operibus, ad quorum intelligentiam à natura minus « habent instrumenti, tum multo ostendunt magis in ver- « borum, numerorum, vocumque judicio; quod ea sint in « communibus infixa sensibus; neque earum rerum quem- « quam funditùs natura voluit expertem [1]. »

Je terminerai par quelques citations tirées des auteurs les plus récents, et qui prouvent que le terme de *sens commun* n'a ni vieilli ni changé de signification.

« S'il arrive, dit Hume, au philosophe qui n'a pour « but que de représenter les notions communes à tous les « hommes sous des couleurs agréables et avec des traits « engageants, de tomber dans quelque méprise, il ne va « pas plus loin, il s'arrête, il consulte le sens commun, il « s'en rapporte aux sentiments naturels de son ame; et « rentrant ainsi dans le droit chemin, il se précautionne « désormais contre le danger des illusions [2]. »

« Ceux qui nient la réalité des distinctions morales, dit « encore Hume, peuvent être placés dans la dernière classe, « c'est-à-dire parmi les gens qui disputent de mauvaise « foi..... Le seul moyen de convaincre un adversaire de « ce caractère est de l'abandonner à lui-même; car s'il ne « trouve personne qui veuille s'engager avec lui dans la

[1] *De Oratore*, lib. III, c. 50.

[2] Hume, *Essais philosophiques*, Essai Ier, p. 7.

« dispute, il y a tout lieu de croire que l'ennui suffira à « la fin pour le rappeler au sens commun et à la raison [1].

« De ce que le sens commun est une sauve-garde suf- « fisante contre un grand nombre d'erreurs en religion, « dit Priestley, on s'est imaginé que le sens commun « pourrait tenir lieu de tout enseignement; tandis qu'il « est vrai de dire que sans un enseignement positif les « hommes seraient demeurés barbares en religion, comme « ils seraient restés barbares dans les arts utiles à la vie « sans les lumières de la science. Le sens commun est un « juge, j'en conviens; mais que peut un juge sans évidence, « et sans éléments de conviction [2]?

« Que si nous consentons par complaisance, dit ailleurs « Priestley, à donner le nom de *sens* à une faculté qui a « toujours porté jusqu'à présent celui de *jugement*, ce serait « aussi en agir trop librement avec la langue que de détour- « ner à ce point le mot de *sens commun*, consacré par l'u- « sage à désigner une chose toute différente, je veux dire, « cette faculté de juger des vérités les plus simples, qui « est commune à tous les hommes [3]. » Et plus loin: « Si un « homme était à ce point dépourvu du sens commun, qu'il « fût incapable de distinguer le vrai du faux dans un cas, « il le serait également de le distinguer dans l'autre [4]. »

Après ces nombreux témoignages, auxquels des milliers d'autres pourraient être ajoutés, il est permis de croire que quelque formidables que puissent être les critiques dirigées contre les philosophes qui ont placé le sens commun au rang des principes de la connaissance et qui ont invoqué son témoignage sur des points évidents par

[1] Hume, *Recherches sur les principes de la morale*, sect. 1, 2 et 3.
[2] Priestley's *Institutes*, Essai préliminaire, vol. I, p. 27.
[3] Priestley, *Examen de la doctrine du docteur Reid*, p. 127.
[4] *Ibid.*, p. 129.

eux-mêmes, ces philosophes n'y succomberont point, soutenus comme ils le sont par tant d'hommes qui partagent leur erreur. En effet, l'autorité du sens commun est trop sacrée et trop vénérable, elle est défendue par une trop longue prescription, pour qu'il soit prudent de la récuser. On peut rappeler à ceux qui éprouveraient la tentation de le faire le mot de Hobbes, qui s'applique au sens commun comme à la raison: « Quand la raison est contre « quelqu'un, c'est que quelqu'un est contre la raison. »

Les explications que nous venons de donner sur l'expression de *sens commun*, suffisent pour indiquer l'usage et l'abus qu'on en peut faire.

Il serait absurde d'opposer le sens commun à la raison. A la vérité il a sur elle un droit d'aînesse; mais ils sont inséparables de leur nature, et nous les confondons dans nos discours et dans nos écrits.

Nous attribuons à la raison deux offices ou deux degrés: l'un consiste à juger des choses évidentes par elles-mêmes; l'autre à tirer de ces jugements des conséquences qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Le premier est la fonction propre, et la seule fonction du sens commun; d'où il suit que le sens commun coïncide avec la raison dans toute son étendue, et n'est que l'un de ses degrés. Pourquoi donc, dira-t-on, lui donner un nom particulier? Il suffirait de répondre : pourquoi abolir un nom qui se trouve dans la langue de toutes les nations civilisées, et qui est défendu par une si longue prescription? Ce serait la plus folle, la plus vaine des entreprises : il n'y a pas un homme sage qui ne soit convaincu qu'une dénomination universellement adoptée, est d'une utilité certaine.

Mais il y a une réponse directe et péremptoire, c'est qu'il faut bien donner un nom particulier au premier degré de la raison, puisque la plus nombreuse partie des

hommes n'en possède pas d'autre. C'est ce degré seulement qui en fait des êtres raisonnables, et qui les rend capables de diriger leur conduite, et de s'obliger envers leurs semblables. Il y a donc une bonne raison pour qu'il ait une dénomination spéciale dans la langue.

Le premier degré de la raison diffère encore du second sous d'autres rapports, qui suffiraient pour autoriser la distinction dont il s'agit.

Le sens commun est un pur don du ciel : s'il nous l'a refusé, l'éducation ne saurait nous le communiquer. La raison a son enseignement et ses règles; mais elle présuppose le sens commun. Quiconque est doué du sens commun peut apprendre à raisonner; mais celui qui n'est point éclairé de cette lumière, étant incapable de reconnaître les principes évidents par eux-mêmes, n'apprendra jamais à en tirer des conséquences légitimes.

J'observerai en outre, que la prérogative du sens commun consiste plus à réfuter qu'à prouver. La conclusion d'une suite de raisonnements appuyés sur des principes certains ne peut jamais contredire une décision du sens commun, parce que la verité ne peut pas être en opposition avec elle-même. D'un autre côté le sens commun ne peut jamais donner d'autorité à une conclusion de cette nature, parce qu'elle n'est point dans les limites de sa juridiction.

Mais il est possible que de faux principes, ou une erreur commise dans le raisonnement conduisent à une conclusion contraire au sens commun. Dans ce cas, celui-ci est le juge légitime de la conclusion, quoiqu'il ne le soit pas du raisonnement qui l'a donnée; et il lui appartient de rejeter l'une, quoiqu'il ne sache point indiquer l'erreur qui s'est glissée dans l'autre.

Ainsi, s'il arrivait qu'un géomètre, ayant failli dans quel-

que partie de sa démonstration, fût conduit à ce résultat, que deux quantités égales chacune à une troisième, ne sont pas égales entre elles, le sens commun, sans prétendre juger de la régularité de la démonstration, serait eu droit de prononcer que le résultat est absurde.

CHAPITRE III.

OPINIONS DES PHILOSOPHES SUR LE JUGEMENT.

Le moyen le plus sûr d'éviter les disputes de mots, toujours peu dignes des philosophes, est de remarquer et de déterminer les diverses acceptions des termes. Il n'y en a point de plus ambigus et de plus confus que ceux par lesquels nous exprimons les opérations de l'entendement, et les meilleurs esprits peuvent quelquefois différer d'opinion sur leur signification précise.

J'ai déjà fait connaître l'acception singulière que Locke donne au mot *jugement*, et j'ai indiqué ce qui a pu l'y conduire; mais je vais citer ses propres paroles: « La faculté que Dieu a donnée à l'homme pour suppléer au défaut d'une connaissance claire et certaine « dans les cas où l'on ne peut l'obtenir, c'est le jugement; « par où l'esprit *suppose* que ses idées conviennent ou « disconviennent, ou, ce qui est la même chose, qu'une « proposition est vraie ou fausse, sans apercevoir une « évidence démonstrative dans les preuves. L'esprit met « souvent en usage ce jugement par nécessité, dans des « rencontres où l'on ne peut avoir des preuves démons- « tratives et une connaissance certaine; et quelquefois il « y a recours par négligence, faute d'adresse, ou par pré-

« cipitation, lors même qu'on peut trouver des preuves dé-
« monstratives et certaines. Souvent les hommes ne s'ar-
« rêtent pas pour examiner avec soin la convenance ou la
« disconvenance de deux idées qu'ils souhaitent ou qu'ils
« ont intérêt de connaître; mais incapables du degré
« d'attention qui est requis dans une longue suite de gra-
« dations, ou de différer quelque temps à se déterminer,
« ils ne donnent qu'une légère attention aux preuves, ou
« négligent entièrement de les chercher. Ainsi, sans en
« avoir acquis la démonstration, ils décident de la conve-
« nance ou de la disconvenance de deux idées à vue de
« pays, si j'ose ainsi dire, et selon qu'elles paraissent,
« considérées dans l'éloignement.

« Ainsi l'esprit a deux facultés qui s'exercent sur la vé-
« rité et la fausseté. La première est la *connaissance*, par
« où l'esprit aperçoit certainement la convenance ou
« la disconvenance qui est entre deux idées et en est indu-
« bitablement convaincu. La seconde est le *jugement*
« qui consiste à joindre des idées dans l'esprit, ou
« à les séparer l'une de l'autre, lorsque l'on ne voit pas
« qu'il y ait entre elles une convenance ou une disconve-
« nance certaine, mais qu'on le présume [1]. »

La connaissance signifie tantôt les choses connues, tantôt l'acte de l'esprit par lequel elles sont connues; de même l'opinion signifie tantôt les choses crues, et tantôt l'acte de l'esprit par lequel elles sont crues. Le jugement est la faculté qui s'exerce dans chacun de ces actes. Ce qui les distingue, c'est que la connaissance exclut le doute, au lieu que l'opinion l'admet en quelque degré. Mais Locke est le seul qui ait fait de l'une et de l'autre des facultés spéciales.

[1] Liv. IV, chap. XIV, § 3 et 4.

Il ne me semble pas vrai non plus que la connaissance soit renfermée dans les limites étroites que Locke lui assigne. La plus grande partie de ce qu'on appelle la connaissance humaine consiste en choses dont il n'y a ni preuve intuitive, ni preuve démonstrative.

Nous avons jusqu'ici donné au mot *jugement* une acception plus étendue que ne le fait Locke dans le passage qui vient d'être cité. Nous avons entendu par-là toutes les déterminations de l'esprit, relativement à la vérité ou à la fausseté de tout ce qui peut être exprimé par une proposition. Toute proposition est vraie ou fausse; il en est de même de tout jugement. On peut se borner à concevoir une proposition, sans en faire la matière d'un jugement; mais toutes les fois qu'il se joint à la conception, une affirmation ou une négation mentale, un assentiment ou un dissentiment de l'intelligence, faible ou fort, obscur ou distinct, il y a jugement.

C'est dans ce sens général que le mot *jugement* est pris, non-seulement par tous les logiciens depuis Aristote mais par tous les écrivains classiques, sauf quelques acceptions plus spéciales, avec lesquelles l'acception commune ne court aucun risque d'être confondue.

Nous invoquerons, à l'appui de ce que nous avançons, l'autorité d'Isaac Watts, qui était, tout à la fois, bon logicien, écrivain correct, et sincère admirateur du livre de Locke. « Le jugement, dit-il, est cette opération de « l'esprit qui unit deux idées par l'affirmation ou la né« gation; c'est-à-dire qui affirme ou nie telle chose de « telle autre chose. *Cet arbre est grand*, *ce cheval est* « *lourd*, *l'esprit est une substance pensante*, *la matière* « *ne pense pas*, *Dieu est juste*, *les honnêtes gens sont* « *souvent malheureux en ce monde*, *un maître équitable* « *distingue le bien du mal*, sont autant de propositions

« qui dérivent de la faculté de juger [1]. — Il y a évidence « sensible, dit ailleurs le même écrivain, lorsque nous « formons une proposition sur le témoignage de nos sens. « C'est ainsi que nous jugeons que *l'herbe est verte;* que « *le feu brûle le bois;* que *le son d'une trompette est agréa-* « *ble;* que *l'eau est liquide* et *le fer dur* [2]. »

Dans ce sens, la dénomination de *jugement* s'étend à toutes les espèces d'évidence probable ou certaine, et à tous les degrés d'assentiment ou de dissentiment. Elle s'applique à la connaissance aussi bien qu'à l'opinion, avec cette seule différence, que dans le premier cas le jugement est ferme et inébranlable, et que dans le deuxième cas, il est faible et facile à renverser.

Mon but, en faisant remarquer cette multiplicité d'acceptions attachées à un même terme, n'est pas d'en conclure que la vérité soit d'un côté, et l'erreur de l'autre. Je veux seulement expliquer pourquoi je n'adopte point, dans ce cas particulier, la langue de Locke, en général très-exacte; et je veux aussi recommander, par un exemple, cette attention à tenir compte des significations diverses des termes, qui peut seule nous garantir que nous ne prenons pas des différences de mots pour des différences d'opinions.

La théorie des idées conduit nécessairement à une théorie du jugement, et celle-ci offre un moyen très-sûr de vérifier l'exactitude de la première : elles sont si étroitement liées qu'elles se prêtent un mutuel appui si elles sont solides, et qu'elles doivent tomber ensemble si l'une des deux est défectueuse. Cette connexion a été reconnue par Locke, et il l'exprime en ces termes : « Puisque « l'esprit n'a point d'autre objet *immédiat* de ses pensées

[1] Watts, *Logique*, introduct., p. 5.
[2] *Logique*, part. II, ch. 2, § 9.

« et de ses raisonnements que ses propres idées, qui « sont la seule chose qu'il contemple ou puisse contem-« pler, il est évident que ce n'est que sur nos idées que « roule notre connaissance. Il me semble donc que la « connaissance n'est autre chose que la perception de la « liaison et de la convenance, ou de l'opposition et de la « disconvenance qui se trouve entre deux de nos idées. « C'est, dis-je, en cela seul que consiste la connais-« sance [1].

On ne peut faire qu'une objection contre la justesse de la conséquence, et cette objection, c'est que la proposition de laquelle la conséquence est inférée, a quelque ambiguité. Dans le premier membre, Locke dit, *que l'esprit n'a point d'autre objet immédiat de ses pensées que ses propres idées;* au lieu qu'il dit, dans le second, qu'il n'a point absolument d'autre objet, et *qu'il ne contemple et ne peut contempler qu'elles.*

Si le mot *immédiat* est purement explétif dans le premier membre, et s'il n'a point été placé là pour limiter la généralité de la proposition, les deux membres exprimeront la même chose; le second ne sera qu'une répétition ou une explication du premier, et la conséquence que Locke en tire, que *notre connaissance ne roule que sur nos idées,* sera juste et conforme aux règles de la logique.

Mais si le mot *immédiat*, dans le premier membre, limite la proposition générale, et s'il implique que l'esprit a d'autres objets que ses idées, quoique ces objets ne soient pas immédiats, alors il ne sera pas vrai que l'esprit ne contemple que des idées; et la conséquence qui en dérive, que la connaissance ne consiste que dans les idées, sera pareillement fausse.

[1] Liv. IV, chap. 1, § 1 et 2.

Ainsi de deux choses l'une; ou Locke a employé le mot *immédiat* sans dessein, ou bien il a entendu et il a voulu faire entendre qu'il y a des objets de la pensée qui ne sont pas des idées.

De ces deux alternatives, la première me paraît la plus probable par diverses raisons.

1° Lorsque Locke définit *l'idée* dans l'Avant-Propos de son livre, il déclare qu'il entend par là *tout ce qui est l'objet de notre entendement lorsque nous pensons, ou quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit lorsqu'il pense.* Il n'y a pas moyen de supposer après cela des objets de la pensée qui ne soient pas des idées. La même définition est souvent répétée dans le cours de l'ouvrage. Quelquefois il ajoute le mot *immédiat*, comme dans le passage dont il s'agit; mais il n'avertit nulle part qu'on doive le sous-entendre partout où on ne le trouve pas. Si donc l'opinion réelle de Locke avait été, qu'il y a des objets de la pensée qui ne sont pas des idées, sa définition de l'idée, qui est la base fondamentale de toute sa philosophie, serait vicieuse et tromperait le lecteur.

2° Locke n'a jamais entrepris de prouver qu'il y a des objets de la pensée qui ne sont pas ses objets immédiats; et véritablement cela est impossible. Car de quelque objet qu'il s'agisse, nous pensons à cet objet, ou nous n'y pensons pas : il n'y a pas de milieu. Si nous y pensons, il est l'objet immédiat de notre pensée, tant que nous y pensons; et si nous n'y pensons pas, il n'en est l'objet d'aucune manière. Chaque objet de la pensée est donc son objet immédiat, et le mot *immédiat*, quand on l'ajoute, est nécessairement explétif.

3° Quoique Mallebranche et Berkeley aient cru que nous n'avons point d'idées des esprits, et qu'ils sont l'objet direct de notre pensée et de notre raisonnement,

Locke n'a point partagé ce sentiment. Selon lui, les esprits et leurs opérations sont représentés par des idées, aussi bien que les objets sensibles; dans sa doctrine, l'entendement ne perçoit, et tous les mots de la langue ne signifient, que des idées.

4° Supposer que ce philosophe ait voulu limiter le sens général de sa proposition par le mot *immédiat*, c'est lui imputer une erreur de raisonnement dans laquelle il était incapable de tomber. Car y aurait-il un paralogisme plus grossier que d'établir que *toute notre connaissance ne roule que sur nos idées*, sur ce fondement, que nos idées sont une partie des objets de notre connaissance quoiqu'elles n'en soient pas les seuls objets. Que si Locke, au contraire, a rigoureusement restreint aux idées tous les objets de la pensée, la conclusion de son raisonnement est légitime, et il a pu dire avec une parfaite justesse : « Puis« que notre esprit ne contemple et ne peut contempler « que ses propres idées, il est évident que toute notre « connaissance ne roule que sur nos idées. »

Quant à la conclusion en elle-même, j'observerai qu'elle comprend nécessairement le jugement, bien qu'il prétende la borner à ce qu'il appelle la connaissance.

Il est vrai du jugement comme de la connaissance, qu'il ne *peut rouler* que sur les objets de la pensée, ou sur les choses que l'*esprit peut contempler*. Le jugement, aussi bien que la connaissance, suppose la conception des objets sur lesquels il s'exerce; juger de choses qui ne furent et ne peuvent jamais être les objets de la pensée, est évidemment impossible.

Si donc il est certain que notre connaissance ne roule que sur nos idées parce que notre esprit ne peut contempler qu'elles, il n'est pas moins certain, par la même raison, que le jugement ne peut s'exercer que sur des idées.

Locke termine ainsi son raisonnement : « Il me semble « donc que la connaissance n'est autre chose que la per- « ception de la liaison et de la convenance, ou de l'op- « position et de la disconvenance qui se trouvent entre « deux de nos idées. C'est, dis-je, en cela seul que consiste « la connaissance. »

Ceci est un point très-important, non-seulement en soi, mais à cause de sa connexion nécessaire avec le système des idées qu'il doit consolider ou détruire. Car s'il y a quelque partie de la connaissance humaine, qui ne consiste point dans la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées, il s'ensuit évidemment qu'il y a des objets de la pensée et de la contemplation qui ne sont pas des idées.

Examinons donc avec soin cette assertion, et pour cela, fixons d'abord le sens des termes : il n'est pas équivoque, mais il a besoin de quelque explication.

Chaque connaissance particulière et chaque jugement sont exprimés par une proposition, dans laquelle quelque chose est affirmé ou nié du sujet de la proposition.

Ainsi *percevoir la liaison et la convenance de deux idées*, signifie, percevoir la vérité d'une proposition affirmative, dont le sujet et l'attribut sont des idées; de même *percevoir l'opposition et la disconvenance de deux idées*, signifie, percevoir la vérité d'une proposition négative, dont le sujet et l'attribut sont des idées. C'est la seule interprétation qu'on puisse donner aux termes dont Locke se sert, et il la confirme lui-même dans un passage que nous avons cité plus haut, en disant « que l'esprit dans « le jugement, suppose que ses idées conviennent ou dis- « conviennent, ou, ce qui est la même chose, qu'une pro- « position est vraie ou fausse ». Si donc la définition de la connaissance est juste, le sujet aussi bien que l'attribut de

toute proposition qui exprime un acte de la connaissance est une idée et ne saurait être autre chose; et il en est de même du jugement, comme nous l'avons fait voir tout-à-l'heure.

Le sens des termes ainsi déterminé, considérons la définition en elle-même.

J'observe, en premier lieu, que si l'on donne au mot *idée* l'acception qu'il avait dans l'école de Pythagore et dans celle de Platon, et si, en même temps, on n'entend par connaissance que la connaissance générale et abstraite, comme je crois que le fait Locke, il est vrai que toute connaissance de cette nature consiste à percevoir la vérité de propositions dont le sujet et l'attribut sont des idées.

Les idées ne sont, en ce cas, que des choses conçues d'une manière abstraite, et sans égard à l'existence; on les appelle communément *notions abstraites*, *conceptions abstraites*, *idées abstraites*; les Péripatéticiens les nommaient *idées universelles* ou *universaux*; l'école de Platon, qui ne reconnaissait pas d'autres idées, les appelait simplement *idées*.

De telles idées sont nécessairement le sujet et l'attribut de toute proposition qui exprime quelque point de connaissance abstraite.

Tout le corps des mathématiques pures est une science abstraite, et dans chaque proposition mathématique, le sujet et l'attribut sont des idées, au sens que nous venons d'expliquer. Ainsi quand j'affirme que le côté d'un carré n'est pas commensurable avec sa diagonale, le côté et la diagonale d'un carré sont les sujets de cette proposition; car toute proposition relative en a deux. Or, un carré, son côté et sa diagonale, sont des idées ou des universaux, c'est-à-dire des choses communes à un grand nombre d'individus, et non des individus; ni leur définition, ni la conception qui s'en forme dans l'esprit n'impliquent l'existence. D'un

autre côté, l'attribut de la proposition est l'adjectif *commensurable*, et cet attribut comme celui de toute proposition est encore un universel. — Les autres branches de la connaissance offrent un grand nombre de vérités abstraites, mais le plus souvent mêlées à d'autres qui ne le sont pas.

J'ajoute que l'évidence rigoureusement démonstrative ne se rencontre que dans la connaissance abstraite : ce fut l'opinion de Platon, d'Aristote, et de presque tous les philosophes anciens, et je pense que cette opinion était conforme à la nature des choses. Sans doute en astronomie, en mécanique, et dans d'autres parties de la philosophie naturelle, on fait usage de la démonstration; mais elle est toujours appuyée sur des principes, ou sur des suppositions qui n'ont point été démontrées, et qui ne peuvent pas l'être.

Ainsi, quand on démontre qu'un projectile décrit une parabole dans le vide, on suppose d'abord que la gravité agit sur lui dans tous les instants avec la même force et dans la même direction, ce qui n'est point connu intuitivement et ce qu'il est impossible de démontrer ; on raisonne ensuite d'après les lois du mouvement, qui ne sont pas non plus des principes susceptibles de démonstration, mais qui reposent sur un autre genre d'évidence.

Les idées prises dans ce sens sont des créatures de l'esprit ; ce sont nos facultés rationnelles qui les fabriquent en quelque sorte. Elles sont précisément telles que nous les concevons, ni plus, ni moins ; leur nature et leur essence nous sont parfaitement connues; et c'est pour cela que le raisonnement dont elles sont les uniques matériaux, s'élève au plus haut degré d'évidence.

Comme ce ne sont point des choses qui existent, mais des choses conçues, elles ne sont situées ni dans l'espace, ni

dans le temps, et elles sont exemptes de toute vicissitude.

Quand nous disons qu'elles sont dans l'esprit, nous voulons seulement dire qu'elles sont conçues par l'esprit, ou qu'elles sont les objets de la pensée. L'action de les concevoir est sans doute dans l'esprit, puisqu'elle est l'esprit lui-même, ainsi modifié; mais les choses conçues n'ont point de lieu, puisqu'elles n'ont point d'existence. Un cercle abstrait n'est pas plus dans l'esprit de celui qui le conçoit, que la ville de Rome n'est dans l'esprit qui fait d'elle l'objet de sa pensée.

Le temps et le lieu appartiennent aux êtres finis qui existent réellement, non aux pures *conceptions* que des êtres intelligents peuvent contempler dans tous les points de l'espace et du temps. C'est ce qui fit croire aux Pythagoriciens et à Platon qu'elles étaient éternelles et présentes en tout lieu. Cela serait vrai, si elles étaient douées de l'existence; car elles n'ont aucune relation avec un temps et un lieu déterminés, qu'elles ne puissent avoir avec tout autre temps et tout autre lieu.

Les hommes sont enclins à se persuader que tout ce qu'ils conçoivent doit avoir quelque sorte d'existence, et ce préjugé conduisit les philosophes anciens à conférer aux idées le privilége de l'existence; de là tout ce qu'il y a de mystérieux et d'absurde dans leur système. Retranchez-en l'existence des idées, ce sera le seul système raisonnable et intelligible concernant les idées.

Je conviendrai avec eux que les idées sont immuables, et les mêmes en tout temps et en tout lieu; car cela signifie seulement qu'un cercle est toujours un cercle, et un carré toujours un carré.

Je conviendrai avec eux que les idées sont les exemplaires de tout ce qui a commencé; car un artiste intelligent conçoit nécessairement son œuvre avant de l'exécu-

ter, et l'exécute conformément à sa conception. Or la chose conçue qui n'existe point encore ne peut être qu'une idée.

Je conviendrai avec eux que les espèces des choses, considérées d'une manière abstraite, sont des idées, et que l'idée de chaque espèce se rencontre dans tous les individus de cette espèce, sans multiplication ni division. Ils expriment, il est vrai, cette vérité avec quelque obscurité; mais il n'y a de mystère que dans les mots, et en les expliquant, il est aisé de s'entendre.

Chaque idée est un attribut, et l'on a coutume de dire que l'attribut se trouve dans tout sujet dont il peut être affirmé avec vérité. Ainsi, avoir plus de quarante ans, est un attribut ou une idée; cette idée se rencontre dans des milliers d'individus, et peut en être affirmée; elle est la même dans tous sans division et sans multiplication.

Non seulement les espèces, mais les genres de tous les degrés, et les attributs considérés d'une manière abstraite, sont des idées. Ce sont des choses conçues sans égard à l'existence des universaux, et par conséquent des idées, selon l'ancienne signification de ce terme.

Il est vrai que, dans leurs disputes avec les Péripatéticiens qui contestaient l'existence des idées éternelles, les Platoniciens jugèrent à propos de resserrer leur ligne de défense. Ils se bornèrent à soutenir qu'il y a des idées de toutes les espèces de choses naturelles, et ils abandonnèrent les idées des genres et celles de toutes les choses produites par l'art. Ils ne voulaient point multiplier les êtres au-delà du strict nécessaire. Mais en cela ils s'écartèrent, je crois, des vrais principes de leur système.

La définition de l'espèce n'est autre chose que la définition du genre, limitée par une différence spécifique; et les espèces, aussi bien que les genres et les classes, sont l'ouvrage de l'entendement. Une espèce, un genre, un

ordre, une classe, ne sont que des combinaisons d'attributs, faites par l'esprit et revêtues d'un nom. Il y a donc même raison de donner le nom d'*idée* à chaque attribut, à chaque espèce, à chaque genre plus ou moins élevé; ce ne sont que des attributs plus complexes, ou des combinaisons diverses d'attributs plus simples. Les philosophes anciens se montrèrent sages et prudents, quand ils répugnèrent à multiplier, sans une nécessité absolue, des êtres auxquels ils attribuaient l'existence; mais si un examen plus attentif de la nature des idées leur eût découvert qu'elles n'ont aucune réalité et qu'elles sont de pures conceptions, ils ne se fussent point inquiétés de leur nombre.

Les attributs, les espèces, les genres, quel que soit leur degré de compréhension, sont également conçus abstraction faite de l'existence; ce sont des universaux; ils ne peuvent être exprimés que par des mots généraux; ils ont le même titre à la dénomination d'*idées*.

Enfin, je conviendrai avec les philosophes anciens que les idées sont l'objet et le seul objet de la science proprement dite, c'est-à-dire du raisonnement démonstratif.

Et comme les idées sont immuables, leurs *liaisons* et *oppositions*, leurs *convenances* et *disconvenances*, tous leurs *attributs* et toutes leurs *relations*, sont également immuables. Toutes les vérités mathématiques sont immuablement vraies; de même que les idées qui en sont l'objet, elles n'appartiennent à aucun temps et à aucun lieu; aucune condition d'existence, aucune vicissitude ne peut les atteindre. Quand il n'aurait jamais existé de triangle, il a toujours été vrai, il sera toujours vrai, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Il en est ainsi de toutes les vérités abstraites, et c'est pour cela qu'on les a appelées *vérités éternelles*, et que

les Pythagoriciens attribuaient aussi l'éternité aux idées. Il aurait été plus juste de les appeler *vérités nécessaires*, puisque elles sont nécessairement vraies dans tous les temps et dans tous les lieux.

Telle est la nature de toute vérité qui peut se découvrir *par la perception de la liaison et de la convenance, ou de l'opposition et de la disconvenance qui se trouvent entre deux idées*, si l'on rend au mot *idée* sa signification primitive. On pourrait croire que Locke ne l'a pas autrement entendu dans sa définition de la connaissance, d'après les exemples qu'il produit pour l'éclaircir.

Mais il y a une classe très-nombreuse de vérités qui ne sont ni abstraites ni nécessaires, et qui ne résultent point par conséquent d'une perception de convenance ou de disconvenance entre des idées. Ce sont toutes les vérités qui concernent l'existence, c'est-à-dire, la vérité de notre propre existence et celle de l'existence de toutes les choses animées et inanimées, ainsi que des attributs et des relations diverses de ces choses.

Les vérités de cette nature peuvent être appelées contingentes; je n'en excepte que l'existence de l'Être suprême et de ses attributs, la seule vérité relative à l'existence qui soit nécessaire.

Toutes les autres existences, soit en elles-mêmes, soit dans les conditions qui leur sont propres, dépendent du pouvoir et de la volonté de la cause première. Elles auraient pu n'être point; elles pourraient être autres : elles sont donc contingentes, et non nécessaires.

Bien que l'existence de la divinité soit nécessaire, elle ne se déduit que de vérités contingentes. Les seules preuves de l'existence de Dieu que je comprenne parfaitement et qui soient inaccessibles aux subtilités de la dispute, reposent sur ma propre existence, et sur celle des

autres êtres finis. Or, mon existence et celle des êtres finis sont des vérités contingentes.

Il me paraît donc évident que la perception de la convenance et de la disconvenance d'idées quelconques ne peut nous découvrir une seule vérité contingente ni l'existence réelle de quoi que ce soit; pas plus la mienne que celle des autres, et non pas même celle de Dieu, qui est cependant une vérité nécessaire.

Après avoir déterminé quelle sorte de connaissance peut être obtenue par la perception de la convenance et de la disconvenance des idées, et quelle sorte de vérités ne sont point renfermées dans cette perception; quand on prend le mot *idée* dans sa signification primitive, examinons en second lieu si la connaissance consiste dans la perception de la convenance et de la disconvenance des idées, en prenant le mot *idée* dans les sens divers où Locke et les philosophes modernes l'ont employé.

1° *Avoir l'idée d'une chose* est souvent une périphrase qui n'exprime rien de plus que la *concevoir*. Une *idée*, en ce sens, n'est point un objet de la pensée; elle est la pensée même, ou l'action de l'esprit qui conçoit un objet. Il est évident que ce n'est pas là ce que Locke entend par *idée* dans sa définition de la connaissance.

2° Locke donne un autre sens au mot *idée*, quand, pour s'excuser de ce qu'il l'emploie si souvent, il dit: « que ce terme est le plus propre à signifier tout ce qui « est l'objet de notre entendement lorsque nous pensons, « et qu'il s'en est servi pour exprimer tout ce qu'on en- « tend par *fantôme*, *notion*, *espèce*, ou quoi que ce puisse « être qui occupe notre esprit, lorsqu'il pense. »

Selon cette définition, tout ce qui peut être l'objet de la pensée est une idée. Or, les objets de la pensée se réduisent à deux classes.

La première comprend ceux auxquels nous ne pensons point sans juger qu'ils existent réellement. Tels sont le Créateur et ce grand nombre de créatures que nos facultés nous manifestent avec certitude. Je puis penser au soleil, à la lune, à la terre, aux vastes mers, à toutes les productions animales, végétales, ou inanimées que la puissance et la bonté du Créateur ont répandues avec profusion sur le globe que nous habitons; je puis penser à moi-même, à mes amis, à une foule d'individus : toutes ces réalités sont des objets de mon entendement, et je suis convaincu qu'elles existent.

La seconde classe des objets de l'entendement comprend ceux que nous croyons n'avoir jamais existé, ou que nous considérons, abstraction faite de leur existence.

Ainsi, je puis penser à Don Quichotte, en même temps que je suis persuadé que Don Quichotte ne fut jamais. Les attributs, les espèces, les genres, considérés d'une manière abstraite et sans égard à l'existence ou à la non-existence, peuvent être des objets de l'entendement.

La dénomination d'*idées*, prise dans son acception primitive, convient aux objets de cette classe; et nous avons examiné tout-à-l'heure quelle sorte de connaissance résulte, et quelle sorte de connaissance ne résulte point, des perceptions de convenance ou de disconvenance entre des idées de cette nature.

Mais si l'on donne au mot *idée* une signification tellement étendue qu'elle comprenne et les objets de la première classe et ceux de la deuxième, il faudra bien que toute la connaissance consiste à percevoir des convenances et des disconvenances d'idées; car il n'y a ni connaissance, ni jugement, ni opinion vraie ou fausse qui ne s'applique à des objets de l'entendement, et tous les objets de l'entendement sont des idées d'après cette seconde définition du mot.

Cependant je suis persuadé que dans sa définition de la connaissance, Locke ne s'est point proposé de placer au rang des idées une foule de choses que nous regardons comme des objets de l'entendement.

Berkeley a soutenu que le soleil, que la lune, que les cieux, la terre, les mers, tous les êtres matériels sont des idées, et rien de plus que des idées; mais Locke ne professe nulle part cette opinion. Il pensait que nous avons des idées des corps; mais il ne pensait pas que les corps fussent des idées. Il croyait pareillement que nous avons des idées des esprits; mais il ne croyait pas que les esprits fussent des idées. Quand il travaillait avec tant d'application à découvrir l'origine de toutes nos idées, sans doute il ne se proposait pas de découvrir l'origine de tout ce qui peut être l'objet de l'entendement, et ce n'est pas à tout ce qui peut être l'objet de l'entendement qu'il assigne pour principe la sensation ou la réflexion.

3° Puisque Locke, dans la définition de la connaissance, n'a pu prendre le mot *idée* dans aucune des acceptions qui viennent d'être déterminées, il l'a nécessairement pris dans l'acception que nous avons appelée philosophique, parce qu'elle dérive de la théorie généralement adoptée par les philosophes, sur la manière dont nous percevons les objets extérieurs, et dont la mémoire et la conception nous les retracent.

C'est une opinion très-ancienne parmi les philosophes que la perception, la mémoire, la conception, ne saisissent point immédiatement les objets extérieurs, mais seulement certaines images qui les représentent dans l'esprit.

Les anciens ont donné à ces images le nom de *formes* ou d'*apparences*, très-mal traduit par celui d'*espèces;* les modernes les appellent *idées*. « Il est évident, dit Locke,

« que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, « mais seulement par l'intervention des idées qu'il en a [1]. » Dans le même paragraphe il se propose cette question : « Comment l'esprit qui n'aperçoit rien que ses propres « idées, connaîtra-t-il qu'elles conviennent avec les choses « mêmes? »

Nous avons examiné cette hypothèse des idées en traitant de la perception, de la mémoire et de la conception; nous avons fait voir qu'elle n'est appuyée ni sur la raison, ni sur la considération attentive de ce qui se passe en nous ; qu'elle est en opposition avec les inspirations immédiates de nos facultés, dont l'autorité est supérieure à toutes les théories; qu'elle a sa source dans les mêmes préjugés qui persuadèrent aux philosophes anciens que la Divinité avait eu besoin d'une matière éternelle pour produire le monde, et à quelques-uns d'entre eux, c'est-à-dire aux Pythagoriciens et aux Platoniciens, qu'elle avait eu besoin d'idées éternelles, comme d'un modèle, pour en concevoir le plan ; enfin, nous avons prouvé que les conséquences légitimes et nécessaires de cette hypothèse aboutissent au specticisme absolu, quoique la plupart des philosophes qui l'ont adoptée n'en aient point tiré ces conséquences, et qu'ils les eussent infailliblement désavouées s'ils les avaient aperçues.

Nous ne répéterons point ce que nous avons déjà dit à cet égard, sous tant de formes différentes ; mais, devant supposer que Locke donne au mot *idée* l'acception qu'il a dans la théorie des idées représentatives, nous ferons quelques remarques sur sa définition de la *connaissance*.

1° Si la connaissance consiste uniquement à percevoir

[1] Livre IV, chap. IV.

la convenance et la disconvenance des idées, c'est-à-dire de certaines images représentatives qui existent dans l'esprit, il s'ensuit que si de telles idées sont des êtres chimériques, il n'y a point de connaissance; de sorte que l'hypothèse philosophique des idées venant à disparaître, toute connaissance s'évanouit avec elle. J'espère cependant qu'il n'en est point ainsi, et qu'en supposant, ce qui me paraît infaillible, que cette hypothèse chancelante vienne à s'écrouler, la connaissance n'en sera point ébranlée, et continuera de reposer sur la base moins fragile qui la supporte.

On a cru, pendant plus de mille ans, que les cycles et les épicycles des anciens astronomes étaient nécessaires pour expliquer les mouvements célestes; on les regarde aujourd'hui comme des fictions, et cependant la science astronomique s'est affermie sur d'autres fondements qui ne périront point. On a cru, bien plus long-temps encore, que des idées représentatives, douées d'une existence réelle, et présentes à l'esprit, étaient nécessaires pour expliquer toutes les opérations de l'entendement; si l'on démontre que ces idées ne sont aussi que des fictions, la connaissance ni le jugement ne perdront rien à être délivrés de cette bizarre hypothèse. Locke était loin de regarder l'existence des idées comme hypothétique; il pensait qu'elle nous est attestée par la conscience; sans cela, il n'eût point fait de la réalité des idées la condition de la réalité de la connaissance.

2° En admettant l'hypothèse des idées comme vraie, Locke a eu raison de dire que toute notre connaissance *roule* sur nos idées, et qu'elle consiste uniquement à percevoir leurs attributs et leurs relations; car il est évident que la connaissance, le jugement, l'opinion ne peuvent *rouler* que sur des choses qui sont ou peuvent

être les objets immédiats de la pensée. Ce qui ne peut pas être l'objet de la pensée, ou l'objet de l'esprit quand il pense, ne peut pas être l'objet de la connaissance du jugement ou de l'opinion.

Nous ne connaissons d'un objet, quel qu'il soit, que ses attributs ou ses rapports avec d'autres objets. Par la liaison et la convenance, l'opposition et la disconvenance des objets, Locke n'a pu entendre que leurs attributs et leurs relations. Si donc les idées sont les seuls objets de la pensée, il s'ensuit nécessairement qu'elles sont les seuls objets de la connaissance, et que la connaissance consiste uniquement dans la perception de leurs convenances et disconvenances, c'est-à-dire dans la perception de leurs attributs et de leurs relations.

L'usage que je veux faire de cette conséquence est de montrer que l'hypothèse d'où elle découle est fausse; car si nous connaissons des choses qui ne soient pas des idées, il s'ensuit avec une égale évidence que les idées ne sont pas les seuls objets de l'entendement.

Locke a déterminé dans son quatrième livre l'étendue et les limites de la connaissance humaine avec plus d'exactitude et de jugement qu'on ne l'avait fait avant lui; mais il s'est bien gardé de la borner à des perceptions de convenances ou de disconvenances entre des idées. Je ne puis m'empêcher de considérer la plus grande partie de ce livre comme une excellente réfutation des principes qu'il a posés au commencement de son ouvrage.

Locke ne croyait point qu'il fût une idée; que ses amis fussent des idées; que l'Être suprême, si le respect permet de le nommer ici, fût une idée; que le soleil, la lune, la terre, la mer et tous les objets extérieurs fussent des idées; il a cru cependant qu'il avait quelque connaissance de toutes ces choses. Sa connaissance ne consistait

donc pas uniquement dans des perceptions de convenances et de disconvenances entre des idées; car enfin, percevoir l'existence, les attributs et les relations de choses qui ne sont pas des idées, ce n'est point percevoir des attributs et des relations d'idées; et si des choses qui ne sont pas des idées sont des objets de connaissance, ces mêmes choses sont des objets de la pensée; et si au contraire les idées sont les seuls objets de la pensée, nous ne connaissons ni notre propre existence, ni celle des objets extérieurs, ni celle de la Divinité.

L'application de cette conséquence a été faite par Berkeley aux objets extérieurs avec toute la rigueur de déduction imaginable; il a mieux aimé l'admettre que de rejeter la théorie d'où elle découle. Mais comme il voulait y soustraire nos esprits, ceux de nos semblables, et l'Intelligence suprême, il a rejeté une partie de la théorie, et soutenu que nous connaissons les esprits, leurs attributs et leurs relations, immédiatement, et sans le secours des idées.

La conséquence tout entière n'a point échappé à Hume, et il n'en a rejeté aucune partie; mais il l'a bornée à la spéculation. Il reconnaît avec candeur que dans la vie commune, non-seulement il agit comme le vulgaire, mais qu'il lui est impossible de ne pas croire tout ce que croit le reste des hommes. Son *Traité de la nature humaine* est le seul système de philosophie auquel l'hypothèse des idées conduise; il y est renfermé tout entier, et en découle nécessairement.

Locke n'entrevit même pas des résultats si extraordinaires. Subjugué par l'autorité des philosophes qui l'avaient précédé, il n'éleva pas un doute sur la théorie qu'ils lui avaient transmise; mais sa raison supérieure, et la rectitude naturelle de son jugement le firent tom-

ber dans des opinions qui sont inconciliables avec cette théorie.

Non-seulement on le voit convaincu de sa propre existence, de l'existence des objets extérieurs, et de celle de la Divinité; mais il fait voir très-clairement comment l'esprit acquiert la connaissance de ces diverses existences.

On devait s'attendre qu'il indiquerait les convenances ou disconvenances d'idées dont ces existences se déduisent; mais comme cela était impossible, il ne l'a pas même entrepris.

Il observe que nous avons une *connaissance intuitive* de notre propre existence, et que c'est *l'expérience* qui nous en convainc; mais l'intuition dont il s'agit n'est point une perception de convenance ou de disconvenance d'idées; car le sujet de la proposition, *j'existe*, est une personne et non une idée.

Il observe que *nous connaissons l'existence des objets extérieurs par sensation*, et il entend par sensation *le témoignage de nos sens*, qu'il appelle *les seuls juges de cette existence; témoignage*, dit-il, *qui produit la plus grande assurance que nous puissions avoir, et à laquelle nos facultés puissent parvenir.* Rien de plus conforme au sens commun des hommes, et de plus aisé à comprendre pour tous ceux qui n'ont point entendu parler des théories philosophiques. Nos sens nous témoignent immédiatement l'existence et beaucoup d'attributs et de relations diverses des êtres matériels qui nous environnent, et selon les lois de notre constitution intellectuelle nous nous confions à leur témoignage, sans chercher des raisons qui nous autorisent à le faire, et *la certitude que nous avons*, dit Locke, *mérite le nom de connaissance.* Mais les êtres qui nous environnent ne sont pas des idées;

leurs attributs et leurs relations ne sont pas des convenances ni des disconvenances d'idées; ce sont des convenances et des disconvenances de choses qui ne sont pas des idées.

Pour concilier tout cela avec la théorie des idées, Locke dit, « que c'est par la réception actuelle des idées *qui nous « viennent de dehors*, que nous venons à connaître l'exis- « tence des choses extérieures.

Cette assertion prise à la lettre confondrait la doctrine de Locke avec celle d'Aristote, selon laquelle nos idées émanent des objets extérieurs, et ne sont autre chose que leurs formes et leurs images; mais il est probable que Locke a seulement voulu dire que nos idées sensibles ont une cause, et que ce n'est point nous qui sommes cette cause, puisque nous ne les produisons pas.

Berkeley, en admettant la théorie des idées, a démontré qu'elle ne donne pas l'ombre d'une preuve qu'il existe des objets matériels; il est allé plus loin, il a démontré que rien ne peut ressembler à nos idées, si ce n'est les idées d'un autre esprit comme le nôtre.

C'est donc un fait qui paraît suffisamment prouvé, que des convenances et des disconvenances d'idées ne peuvent, en aucune manière, nous découvrir l'existence des choses matérielles. Si nous avons quelque connaissance de ces choses, comme elles ne sont pas des idées, notre connaissance est la perception de la convenance et de la disconvenance, non d'idées, mais de choses.

Quant à l'existence de Dieu, quoique Locke n'ignorât point que Descartes et beaucoup d'autres après lui avaient entrepris de la prouver par des comparaisons d'idées, il n'hésite point à déclarer, « que ce n'est pas un fort bon « moyen d'établir cette vérité et de réduire les athées au « silence, que de faire rouler tout le fort d'un article aussi

« important sur ce seul pivot [1]. » Et en conséquence, il prouve avec beaucoup de force et de solidité l'existence d'un être souverain, *par la considération de notre propre existence, et des parties sensibles de l'univers.*

« Par la mémoire, dit encore Locke, nous connaissons « l'existence passée de beaucoup de choses. » Mais toute conception d'une existence passée, aussi bien que d'une existence extérieure, est inconciliable avec la théorie des idées, puisqu'elle suppose qu'il peut y avoir des objets immédiats de la pensée qui ne soient pas des idées actuellement présentes à l'esprit.

De tout ce qui précède, je conclus, que s'il est vrai que nous ayons quelque connaissance de notre propre existence, de l'existence de ce qui nous environne, et de l'existence d'un être suprême, et si la mémoire nous donne quelque connaissance des choses passées, ni l'une ni l'autre de ces connaissances ne consiste à percevoir des liaisons et des oppositions, des convenances et des disconvenances d'idées.

Au reste cette conclusion est assez évidente d'elle-même. Car si la connaissance consiste uniquement dans des perceptions de convenance et de disconvenance entre des idées, elle ne s'applique point aux propositions qui n'expriment pas de telles convenances ou disconvenances; par conséquent il n'y a point de connaissance des propositions qui expriment ou l'existence, ou les attributs, ou les divers rapports de choses qui ne sont pas des idées. Si donc la théorie des idées est exacte, toute la connaissance est renfermée dans les idées; et d'un autre côté, si nous connaissons autre chose que des idées, cette théorie est fausse.

[1] Liv. IV, ch. x, § 7.

Il ne peut y avoir ni connaissance, ni jugement, ni opinion sur ce qui n'est point l'objet immédiat de la pensée : cela est évident de soi-même ; donc les idées sont notre unique connaissance et l'unique matière de nos jugements et de nos opinions, si elles sont les seuls objets immédiats de la pensée.

Cette conséquence inévitable de la théorie des idées a été mise dans tout son jour par Hume, dans son *Traité de la Nature humaine.* Mais au lieu de la tourner contre l'hypothèse à laquelle elle est nécessairement liée, il s'en est servi contre la connaissance elle-même, et a sapé, par son moyen, les fondements de toutes nos croyances. Il est probable que Locke en aurait fait un autre usage, s'il l'avait aperçue.

Qu'elle ait échappé à la pénétration et au jugement d'un philosophe si habile, c'est ce qui est surprenant, et ce qu'on ne peut expliquer que par l'ambiguité du mot *idée*, qui l'a égaré en cette circonstance comme en beaucoup d'autres. Ayant d'abord défini l'*idée*, tout ce qui peut être l'objet de l'entendement quand nous pensons, il prend souvent le mot dans cette acception illimitée, et il nomme *idée* tout ce qui est ou ce qui peut être l'objet de la pensée. D'autres fois, il appelle *idées* les images représentatives que la plupart des philosophes regardent comme les seuls objets immédiats de l'esprit. Enfin il appelle encore *idée* tout ce que nous concevons d'une manière abstraite et indépendamment de l'existence réelle. Les observations de Locke sur l'abus des mots sont un service éminent rendu à la philosophie ; que n'en faisait-il l'application à un terme dont l'ambiguité constante a répandu tant d'obscurité et de confusion dans les parties les plus importantes de sa philosophie ?

Nous ne dirons qu'un mot des autres opinions des philosophes sur le jugement.

Hume adopte quelquefois celle de Locke, et regarde le jugement comme la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées; d'autres fois il résout le jugement et le raisonnement en simple conception, c'est-à-dire, qu'il soutient que juger et raisonner ne sont que des manières particulières de concevoir; il en conclut que l'opinion ou la croyance peuvent être définies avec exactitude, *une idée vive en rapport avec une impression présente, ou qui lui est associée* [1].

Nous avons fait voir plus haut que le jugement est une opération de l'esprit tout-à-fait distincte de la pure conception; nous avons aussi examiné l'opinion de Hume sur la croyance, en traitant des théories des philosophes sur la mémoire.

Hartley prétend, « que l'assentiment et le dissentiment « rentrent dans la notion d'*idée*, et que ce ne sont que des « idées complexes qui adhèrent ensemble par l'association « de cette suite de mots qu'on appelle en général *proposi-* « *tion*, et en particulier *affirmation* ou *négation*. » Cette définition, si je la comprends bien, est précisément la même que celle de Hume, et par conséquent elle ne donne lieu à aucune remarque particulière.

Priestley a donné une autre définition du jugement. « Le jugement n'est autre chose, selon lui, que la percep- « tion de la concurrence universelle ou de la coïncidence « parfaite de deux idées, ou le défaut de cette concurrence « ou coïncidence. » La concurrence et le défaut de concurrence ne diffèrent point de la convenance et de la disconvenance de Locke; ce que nous avons dit de l'une de ces opinions s'applique donc à l'autre.

[1] *Traité de la nature humaine*, vol. I, p. 172.

Il y a beaucoup de détails relatifs au jugement, qui méritent d'être étudiés, et qui devraient trouver leur place dans cet Essai; par exemple, tout ce qui concerne les différentes espèces de propositions, leurs sujets et leurs prédicats, leurs conversions et leurs oppositions. Mais comme on trouve ces détails dans toutes les logiques du monde, depuis celle d'Aristote jusqu'aux plus récentes, il était inutile d'en grossir cet ouvrage. J'ai consigné les observations que m'ont suggérées ces différentes questions aussi bien que l'art du syllogisme, l'utilité de la logique scholastique et les améliorations dont elle me semble susceptible, dans un petit traité intitulé, *Essai sur la logique d'Aristote*, que lord Kames a bien voulu placer dans ses *Esquisses de l'histoire de l'homme.*

CHAPITRE IV.

DES PREMIERS PRINCIPES EN GÉNÉRAL.

L'une des plus importantes distinctions à faire entre nos jugements, c'est que les uns sont intuitifs, et les autres appuyés sur quelques preuves.

Il n'est pas en notre pouvoir de juger comme il nous plaît; quand l'évidence, réelle ou apparente, se montre à nous, son autorité nous entraîne irrésistiblement. Mais les propositions soumises à notre jugement ne sont pas toutes de la même nature. Les unes sont telles qu'une personne d'un entendement sain peut les saisir, et concevoir parfaitement leur signification, sans être forcé de les juger vraies ou fausses, probables ou improbables. Le jugement en ce cas demeure suspendu, jusqu'à ce que le poids des raisons le fasse pencher d'un côté ou de l'autre.

Mais il y a des propositions qui sont crues aussitôt que comprises. Le jugement qui les adopte suit nécessairement la conception qui les saisit; il est l'ouvrage de la nature, et résulte immédiatement de l'action de nos facultés primitives. Nous n'avons pas besoin de chercher des preuves, ni de peser des arguments; la proposition n'est déduite d'aucune autre; elle n'emprunte point la lumière de la vérité; elle la porte en elle-même.

Dans les sciences, on appelle les propositions de cette dernière espèce des *axiomes;* partout ailleurs, on les nomme *premiers principes*, *principes du sens commun*, *faits primitifs*, *notions communes*, *vérités évidentes par elles-mêmes;* Cicéron les appelle *naturæ judicia*, *judicia communibus hominum sensibus infixa;* Lord Saftesbury les exprime par les mots de *connaissance naturelle*, *raison fondamentale* et *sens commun*.

Ce que je viens de dire, suffit pour faire apercevoir une distinction réelle entre les premiers principes ou jugements intuitifs, et ceux qui dérivent du raisonnement et qu'on peut lui rapporter; et quoiqu'on puisse alléguer qu'il y a des jugements dont le caractère est incertain, et qui pourraient être également rangés dans l'une ou dans l'autre classe, l'objection est loin d'être péremptoire. Sans doute la distinction des personnes qui sont au-dedans d'une maison et de celles qui sont au-dehors, n'est point vaine; cependant, il peut y avoir quelque difficulté à classer parmi les unes ou parmi les autres, celles qui sont précisément sur le seuil de la porte.

La faculté de raisonner, c'est-à-dire, de tirer une conséquence d'une chaîne de prémisses, est proprement un art. « Tout raisonnement, dit Locke, est une recherche, et il exige du travail et de l'application. » Il en est de cette faculté comme de celle de marcher : la nature

nous excite à marcher; elle nous en a donné le pouvoir; cependant nous n'y parvenons que par un fréquent exercice. Après beaucoup d'efforts et des chutes multipliées, après avoir long-temps chancelé, nous marchons enfin; nous apprenons de même à raisonner.

Mais la faculté de juger dans les propositions évidentes par elles-mêmes, une fois que nous les avons bien comprises, ressemble plutôt au pouvoir d'avaler notre nourriture. Ce pouvoir est purement naturel; il est commun à l'ignorant et au savant, à celui qui a reçu le bienfait d'une éducation libérale, et à celui qui en a été privé; il exige la maturité de l'entendement et l'absence du préjugé; il n'exige rien de plus.

Nous supposerons donc, et nous prendrons pour accordé, qu'il y a des principes évidents par eux-mêmes. Personne, je pense, ne soutient le contraire. S'il se rencontrait un homme qui poussât jusque-là le scepticisme, sa maladie serait incurable; le raisonnement n'aurait sur elle aucune prise.

Mais quoique l'existence des premiers principes soit incontestée, il ne laisse pas d'y avoir de grandes différences d'opinion parmi les philosophes à leur sujet. Ce que l'un regarde comme évident de soi-même, un autre croit nécessaire de le prouver; un troisième va plus loin, et le nie absolument.

Ainsi, avant Descartes, on regardait comme une chose évidente d'elle-même, qu'il y a un soleil, une lune, une terre et des mers dont l'existence est absolue et indépendante de nos perceptions. Cependant Descartes vint, qui mit cette existence en question, et qui jugea nécessaire de l'établir par des arguments. Il fut suivi par Mallebranche, Arnauld et Locke, qui tous s'efforcèrent, à son exemple, de démontrer la réalité des choses extérieures.

Frappés de la faiblesse de leurs preuves, et ne considérant rien de plus, Berkeley et Hume allèrent plus loin, et nièrent l'existence de tous les objets sensibles.

Les anciens philosophes convenaient que toute la connaissance doit reposer sur des premiers principes antérieurs au raisonnement. La philosophie péripatéticienne abondait en premiers principes plutôt qu'elle n'en manquait. L'abus qu'elle en a fait a peut-être contribué à les discréditer injustement dans les temps modernes; car s'il est vrai qu'on peut abuser des meilleures choses, il l'est aussi que l'abus des meilleures choses en produit le dégoût; et comme nous nous précipitons presque toujours d'un extrême dans l'extrême opposé, à l'idolâtrie des premiers principes a succédé leur proscription.

Un seul principe, exprimé par le seul mot *cogito*, paraît à Descartes une base suffisante pour porter tout le poids de la connaissance humaine.

Locke fait peu de cas des premiers principes et semble croire que leur utilité est extrêmement bornée. Si, en effet, comme il le suppose, la connaissance consiste uniquement à percevoir des liaisons et des oppositions d'idées; quand nous avons des idées claires, et que nous sommes capables de les comparer, nous pouvons, en quelque sorte, fabriquer nous-mêmes tous les principes dont nous avons besoin. — Ce sont là les opinions les plus importantes des philosophes; sur les premiers principes.

C'est aussi une question importante à examiner que celle de savoir, s'il y a quelque moyen de terminer les différends qui s'élèvent entre les hommes, au sujet des premiers principes. Lorsque, dans une dispute, l'un des adversaires admet comme premier principe ce que l'autre nie, ordinairement les deux parties en appellent au sens commun, et la discussion demeure suspendue. Or, est-il

impossible de prononcer sur cet appel? Ne saurait-on découvrir quelque *criterium* par où les premiers principes qui sont tels en effet, soient discernés avec certitude de ceux que l'on revêt faussement de ce caractère? Je présenterai sur cette question quelques propositions qui me paraissent vraies, et qui me semblent la résoudre : si je m'abuse, je suis tout prêt à le reconnaître, et à céder à l'évidence.

Première proposition. Il est certain, et on peut le démontrer, que toute connaissance acquise par le raisonnement repose sur les premiers principes.

Cette proposition est aussi incontestable que celle que tout édifice a des fondations. Sous ce rapport, la faculté de raisonner ressemble à une machine : toute machine, pour agir, a besoin d'un point d'appui, autrement sa puissance se perd dans le vide, et ne produit aucun effet.

Si nous procédons analytiquement dans la preuve d'une proposition, ou bien nous la jugeons évidente par elle-même, ou bien nous découvrons qu'elle dérive d'une autre proposition. Dans ce dernier cas, la proposition dont elle dérive est soumise à la même alternative; et si, à son tour, elle découle d'une autre proposition, on peut en dire autant de celle-ci; et ainsi de suite. Mais l'analyse ne peut remonter ainsi à l'infini : il faut qu'elle s'arrête quelque part; quand donc s'arrêtera-t-elle? Évidemment, quand elle aura rencontré une proposition qui, renfermant toutes les propositions déduites, ne sera elle-même contenue dans aucune autre, c'est-à-dire, quand elle aura rencontré une proposition évidente par elle-même.

Soit maintenant le cas où nous procédons par voie de synthèse, c'est-à-dire, où nous posons d'abord des prémisses d'où nous tirons une série de conséquences qui

nous mènent à la conclusion, ou à la chose qu'il s'agit de prouver. En ce cas, nous ne pouvons partir que de propositions évidentes par elles-mêmes, ou de propositions déjà prouvées. Dans cette dernière supposition, la preuve particulière de ces propositions est une partie de la preuve totale; elle y forme un vide qu'il faut combler. Supposons qu'on le fasse; comment s'y prendra-t-on? En faisant remonter ces propositions à leurs principes, qui ne peuvent être que des propositions évidentes par elles-mêmes. Donc, en définitive, la preuve totale reposera sur des propositions de cette espèce. Il est donc démontré que sans premiers principes, le raisonnement analytique n'aurait point de fin, le raisonnement synthétique point de commencement, et qu'en dernière analyse toutes les acquisitions du raisonnement reposent sur les premiers principes, comme toute construction sur ses fondements.

Seconde proposition. Il y a des premiers principes qui conduisent à des conséquences certaines; d'autres à des conséquences simplement probables, mais qui peuvent l'être plus ou moins, dans tous les degrés qui séparent la probabilité la plus haute de la plus faible.

Quand le raisonnement est exact, la force ou la faiblesse de la conclusion est toujours proportionnée à la certitude plus ou moins grande des principes d'où elle est déduite.

En matière de témoignage, il est évident de soi-même que, toutes choses égales d'ailleurs, le témoignage de deux personnes doit être préféré au témoignage d'une seule; cependant il peut se faire que celui-ci soit vrai, et que celui qu'on préfère soit faux.

Quand une expérience a réussi plusieurs fois, et que les circonstances ont été notées avec soin, il y a probabi-

lité évidente que si on la tente de nouveau, elle aura le même succès; mais il n'y a jamais certitude absolue. La probabilité est plus grande en certains cas que dans d'autres, parce qu'il n'est pas toujours également facile de noter les circonstances qui ont pu influer sur le résultat. Elle n'atteint jamais la certitude, parce qu'après beaucoup d'expériences faites avec le plus grand soin, notre attente peut être trompée par quelque variation dans une circonstance qui n'a pas été, ou qui n'a pas pu être observée.

Newton a posé comme l'un des premiers principes de la philosophie naturelle, qu'une propriété qui s'est rencontrée jusqu'ici dans tous les corps accessibles à nos expériences, et qui a été reconnue proportionnelle à la quantité de matière qui se trouve dans chaque corps, doit être regardée comme une propriété générale de la matière.

Ce principe n'a jamais été révoqué en doute; il est la seule preuve que nous ayons de la divisibilité, de la mobilité, de la solidité, et de l'inertie de la matière; s'il était faux, nous n'aurions aucune raison de croire que la matière eût aucune de ces propriétés; c'est de lui que Newton a conclu la gravitation universelle.

Cependant l'évidence de ce principe n'est ni de la même nature, ni du même degré que celle des axiomes mathématiques. Ce n'est point une vérité nécessaire dont le contraire soit impossible : Newton lui-même ne l'a pas cru; et s'il est prouvé quelque jour par d'incontestables expériences, qu'il y a quelques parties de certains corps qui n'aient pas la propriété de graviter, le fait, rigoureusement constaté, devra être admis comme une exception à la loi générale de la gravitation.

C'est aussi un premier principe, dans les jeux de hasard, qu'il y a parité de chances pour chacune des six faces du

dé, et pour chacun des quatre-vingt-dix billets de la loterie. Ce principe est même le seul que nous ayons en cette matière, et l'on en déduit mathématiquement le degré précis de probabilité de chacun des événements que ces sortes de jeux peuvent offrir.

Mais comme la rigueur d'un raisonnement ne saurait corriger en aucune manière l'imperfection des principes sur lesquels il s'appuie, jamais le principe dont il s'agit, quelle que soit la profondeur des calculs qui s'en déduisent, n'engendre ni ne peut engendrer une conclusion certaine.

Comme l'eau ne s'élève jamais au-dessus du niveau de sa source, quelque perfection que l'art ait pu donner aux canaux qu'elle parcourt, de même la conclusion du raisonnement le plus exact ne peut jamais avoir un plus haut degré d'évidence que le principe dont elle dérive.

Ces exemples font assez voir que s'il y a des principes qui mènent à des conséquences certaines, il y en a aussi qui ne mènent qu'à des conséquences probables, et que le moindre degré de probabilité a ses premiers principes, comme la certitude absolue.

Troisième proposition. Ce serait faire beaucoup pour la stabilité de la connaissance humaine et pour ses progrès ultérieurs, que de découvrir, d'indiquer, et de mettre dans tout leur jour, les principes sur lesquels repose chacune de ses parties.

C'est une vérité que démontrent également, et les faits, et la nature des choses.

Il y a deux branches de la connaissance humaine où cette méthode a été suivie, les mathématiques et la philosophie naturelle. L'application qui en a été faite aux mathématiques remonte à l'origine même de cette science. Aussi son histoire, qui embrasse un intervalle de plus de

deux mille ans, est-elle la seule qui ne présente ni sectes, ni systèmes ; à peine y rencontrons-nous quelques disputes, qui ont fini avec l'animosité des combattants et qui ne se sont jamais ranimées. La science établie sur un petit nombre d'axiomes et de définitions comme sur un rocher inébranlable, a traversé les siècles, s'enrichissant chaque jour de nouvelles vérités ; elle forme aujourd'hui l'édifice le plus solide, le plus vaste et le plus imposant que le génie de l'homme ait élevé.

La philosophie naturelle était encore, il y a deux siècles, dans la même fluctuation que les autres sciences. Chaque nouveau système renversait les systèmes anciens pour être renversé lui-même à son tour. Les inventeurs de ces systèmes ne dédaignaient point le secours des premiers principes quand ils étaient de leur côté ; mais comme ils ne les trouvaient point aussi féconds que leur imagination, ils ne les employaient que comme auxiliaires, et les entremêlaient d'une si grande quantité de conjectures chimériques et d'inductions hasardées, que l'édifice de leurs doctrines ressemblait toujours à la statue de Nabuchodonosor, dont les pieds étaient un mélange d'argile et d'airain.

Bacon est le premier qui ait indiqué aux philosophes les vrais principes de la philosophie naturelle. Après lui, Newton les a ramenés à trois ou quatre axiomes, sous le titre de *Regulæ philosophandi*. Il a fait plus, il les a mis en pratique. C'est de ces principes, et des phénomènes naturels qu'il regardait aussi comme des principes, qu'il a déduit par le raisonnement toutes les propositions contenues dans le 3e livre de ses *Principes* et dans son *Optique*. Il a créé par ce procédé une véritable science contre laquelle toute dispute est impossible et qui n'en saurait être ébranlée, parce qu'elle est assise sur la base

d'un certain nombre de principes évidents par eux-mêmes.

L'édifice, élevé par ses mains, peut être agrandi et l'a été par de nouvelles découvertes; mais il ne craint plus le souffle des révolutions.

Grace aux travaux de ce grand homme, il n'est plus question aujourd'hui de la matière première, ni des formes substantielles, ni de l'horreur de la nature pour le vide, ni des corps qui ne gravitent pas dans leur propre lieu; les tourbillons et la matière subtile ont également disparu. Les architectes ne sont plus obligés de tenir l'épée d'une main, tandis qu'ils bâtissent de l'autre; ils peuvent consacrer toute leur attention et toutes leurs forces à la perfection de leur ouvrage.

Il est cependant très-probable que si des principes évidents par eux-mêmes n'avaient pas été introduits dans la philosophie naturelle, elle serait encore à présent un champ de bataille disputé pouce à pouce par des ennemis acharnés, et qu'elle n'aurait rien de fixe et de déterminé.

Je conviens que les mathématiques et la philosophie naturelle, surtout la première de ces deux sciences, ont ce grand avantage sur toutes les autres, que leurs objets étant plus distincts, il est bien plus aisé de s'en former des idées exactes et rigoureusement limitées; mais comme la difficulté d'y parvenir dans les autres sciences n'est point insurmontable, elle explique seulement pourquoi leur enfance a été plus longue, sans donner sujet de croire qu'elles ne puissent mûrir enfin, comme celles dont les progrès ont été plus rapides.

Ainsi l'histoire des faits conduit à penser, que si des principes évidents par eux-mêmes avaient été placés à la base des autres branches de la science, comme à celle des

mathématiques et de la philosophie naturelle, avec la réserve de ne rien introduire dans ces sciences qui ne reposât sur ces données primitives, il serait bien plus facile de distinguer à présent ce qu'elles ont de solide et de bien établi, de ce qu'elles ne doivent qu'aux vaines conjectures de l'imagination humaine.

En laissant de côté les faits, la nature des choses conduit à la même conclusion.

Quand un système remonte à des principes évidents par eux-mêmes et qu'il en est régulièrement déduit, il offre un fil, par lequel on peut se diriger dans toutes les parties du labyrinthe. Le jugement a un objet distinct et déterminé; les parties hétérogènes peuvent être séparées et considérées l'une après l'autre

Un système, en effet, n'est point une chose simple; c'est un ensemble qui se décompose en axiomes, en définitions et en déductions. Ces matériaux sont d'une nature très-différente, et ne se mesurent point par les mêmes procédés; il est donc plus sûr de les considérer à part que d'embrasser dans un jugement unique le tout qui les confond. Examinons de quelle manière nous apprécions chacun d'eux.

1°. Quant aux définitions, rien de plus simple: elles n'ont pour objet que les mots; or, la différence des termes peut bien faire varier la langue d'une science, mais elle ne change point la science elle-même; il suffit que chacun reste fidèle à ses propres définitions.

Mais comme la plupart des erreurs de raisonnement viennent de ce qu'on prend le même mot, tantôt dans une acception, et tantôt dans une autre, la définition exacte des termes est le moyen le plus efficace de prévenir les erreurs de cette nature, ou de les découvrir lorsqu'on les a commises.

2° Quant aux conséquences déduites de principes convenus de part et d'autre, il n'est guère possible qu'elles donnent lieu à de longues disputes entre des hommes que des préjugés ou une secrète partialité n'aveuglent point. Les règles selon lesquelles une conséquence doit être déduite d'un principe pour qu'elle soit rigoureuse, sont fixées depuis deux mille ans; personne, que je sache, ne conteste ces règles posées par Aristote, et invariablement reproduites par tous les philosophes qui l'ont suivi.

Et remarquons que si on a vu les logiciens si unanimes sur les règles du raisonnement depuis Aristote jusqu'à présent, on en est redevable à la manière scientifique dont ce grand homme les a déduites d'un certain nombre de définitions et d'axiomes. Observons de plus que, quand on n'est point d'accord sur les conséquences qui doivent suivre d'un principe, c'est toujours qu'on n'est pas d'accord sur le principe lui-même. Un exemple rendra ceci plus sensible.

Supposons que, de ce qu'une chose a commencé d'exister, on infère d'un côté qu'elle a nécessairement une cause, et que de l'autre on nie cette conséquence ; d'où peut provenir cette différence? Uniquement de ce que, d'un côté, on regarde comme un principe évident, que tout ce qui commence d'exister a nécessairement une cause, et que, de l'autre, on le nie. Que l'on convienne sur le principe, on ne disputera plus sur la conséquence.

Il paraît donc, que si les termes d'une science ont été convenablement définis; les règles selon lesquelles le raisonnement doit procéder posées et soumises à un examen préalable et contradictoire; les conséquences enfin, régulièrement déduites selon ces règles; des esprits droits qui cherchent sincèrement la vérité, et qui sont capables d'une attention patiente, ne peuvent manquer de

s'accorder sur la légitimité des déductions, et que, s'il subsiste entre eux quelque différence d'opinion, elle a nécessairement pour objet les principes eux-mêmes.

Quatrième proposition. La nature n'a point laissé les hommes raisonnables sans moyens de s'accorder et de s'entendre, lorsqu'il leur arrive de différer sur les premiers principes.

Lorsque le cas se présente, il semble d'abord que le raisonnement n'ait plus de prise sur le sujet en contestation : chaque parti en appelle au sens commun, et comme des deux côtés, des personnes qui ont les mêmes droits au titre d'hommes raisonnables portent des décisions contradictoires, il semble que la différence d'opinion soit irrémédiable, et que chacun ait le droit de conserver la sienne. On en a souvent fait l'observation, et cette observation, bien entendue, est parfaitement juste.

Il est, en effet, superflu de raisonner avec ceux qui nient les premiers principes sur lesquels le raisonnement s'appuie; et, par exemple, il serait inutile d'entreprendre de prouver une proposition d'Euclide à qui contesterait les axiomes de la géométrie. Aussi ne doit-on pas discuter avec les hommes qui nient les premiers principes par entêtement, et avec une volonté arrêtée de ne point céder à la raison.

Mais s'ensuit-il qu'il soit impossible que des hommes qui aiment également la vérité et qui cherchent de bonne foi la conviction, finissent par s'entendre sur les premiers principes?

Je ne le crois pas, et je pense qu'il y aurait de l'injustice à le prétendre.

Quand une discussion s'élève sur les premiers principes, tout homme sincèrement persuadé qu'il y a une différence réelle entre la vérité et l'erreur, et que les facultés dont

Dieu nous a doués ne sont pas fallacieuses de leur nature, doit être convaincu que, d'un côté ou de l'autre, il y a quelque méprise inaperçue, ou que le jugement d'un des deux adversaires est perverti.

Le modeste ami de la vérité remet donc en question ce qu'il avait jusqu'alors regardé comme un premier principe; il entre en sérieuse défiance de lui-même; et il examine avec toute l'attention dont il est capable, si son jugement n'a point été égaré par l'éducation, par l'autorité, par l'esprit de parti, par tant d'autres causes d'erreurs si puissantes et si nombreuses, contre lesquelles des intentions droites et une raison supérieure ne sont pas toujours une défense suffisante.

Or, je le demande, peut-on penser que, dans une disposition si modeste et si digne d'un homme de bien, la nature n'ouvrira pas quelque issue aux incertitudes de la bonne foi, et qu'elle la laissera dépourvue de tout moyen de redresser son jugement s'il est erroné, ou de le confirmer avec évidence s'il est fondé sur la vérité.

Il est vrai que dans les controverses ordinaires, la connexion d'une proposition avec un premier principe, ou le défaut d'une telle connexion, est la lumière qui nous découvre la vérité ou la fausseté de la proposition, et que cette lumière nous abandonne quand les premiers principes sont eux-mêmes l'objet de la discussion; mais ce désavantage est compensé par les avantages suivants.

1. En premier lieu, tout homme est juge compétent des controverses sur les premiers principes, et par conséquent il est très-difficile d'en imposer sur ce point au plus grand nombre.

Pour porter un jugement sur les premiers principes, il suffit d'un esprit sain et libre de préjugés, et de la conception nette de la question. Le savant et l'ignorant, le

pâtre et le philosophe, sont, à cet égard, au même niveau, et toutes les fois qu'ils ne sont point aveuglés par quelque méprise, ou que quelque enseignement superstitieux ne leur a point appris à renoncer à leur raison, ils portent invariablement les mêmes jugements.

Dans les matières qui dépassent la portée du sens commun, c'est le grand nombre qui se soumet volontairement à l'autorité du petit nombre; mais dans celles qui appartiennent au sens commun, c'est le petit nombre qui doit finir par céder au grand, lorsque tous les préjugés de temps et de lieu sont évanouis. Personne aujourd'hui ne serait touché des arguments de Zénon contre le mouvement, quoique la plupart de ceux à qui ils seraient adressés ne fussent point capables d'y répondre.

Le système des anciens Sceptiques offre un exemple remarquable de cette vérité. Ce système attribué à Pyrrhon par l'opinion commune, fut soutenu pendant plusieurs siècles par des philosophes très-habiles, qui enseignaient aux hommes qu'ils ne devaient rien croire du tout, et que la suprême sagesse consiste à s'abstenir de prononcer sur quoi que ce soit. Nous voyons, dans Sextus Empiricus, le seul des philosophes de cette secte dont les ouvrages soient venus jusqu'à nous, avec quel art et quelle subtilité les Pyrrhoniens établissaient leur doctrine ; on ne peut même s'empêcher de reconnaître que leur attaque était dirigée avec bien plus d'adresse que ne le fut la défense des Dogmatiques.

Et cependant, comme le pyrrhonisme était une insulte au sens commun des hommes, il s'est éteint de lui-même, et l'on s'efforcerait en vain de le ranimer aujourd'hui. Le scepticisme moderne diffère totalement de l'ancien, sans quoi il n'eût pas trouvé un partisan ; il va s'éteignant aussi chaque jour, depuis qu'il a perdu la grâce de la nou-

veauté, quoiqu'il ne soit pas devenu plus facile au commun des hommes de le réfuter.

Le scepticisme moderne, et par là j'entends, celui de Hume, le seul qu'on puisse regarder comme un système rationnel, est fondé sur des principes que les philosophes avaient presque généralement admis, sans s'apercevoir que le scepticisme en était la conséquence nécessaire. En développant cette conséquence, avec une rigueur et une habileté incomparables, et en la poursuivant aussi loin qu'elle pouvait s'étendre, Hume a fait voir qu'elle renverse toute la connaissance humaine, qu'à la fin elle se renverse elle-même, et qu'elle laisse l'esprit dans le vide absolu.

2. En second lieu, les opinions contraires aux premiers principes se distinguent des autres erreurs, en ce qu'elles ne sont pas seulement fausses, mais absurdes; et contre ce qui est absurde, soit dans la spéculation, soit dans la pratique, la nature nous a donné l'arme du ridicule, qui semble avoir pour destination spéciale de frapper encore, là où le raisonnement ne peut plus atteindre. Cette arme, lorsqu'elle est bien maniée, n'est pas moins tranchante que celle du raisonnement; elle est destinée à dévoiler l'absurdité, comme celle-ci à réfuter l'erreur. Elles sont adaptées l'une et l'autre à l'emploi qui leur est assigné, et elles servent également la vérité quand on en fait un bon usage.

Il est vrai qu'on peut s'en servir dans la cause de l'erreur; mais le même degré de jugement qui découvre l'abus du raisonnement, découvre aussi l'abus du ridicule, quand il est mal dirigé.

Quelques hommes ont reçu de la nature un talent particulier pour manier le ridicule, comme d'autres pour manier le raisonnement. On peut, parmi les premiers, citer

Lucien chez les anciens, Swift et Voltaire chez les modernes. Au remède du ridicule administré par de tels hommes, il n'est point d'absurdité qui ne doive céder, si l'entendement n'est point aveuglé par le fantôme de la superstition ou par quelque autre préjugé également puissant.

Mais on doit reconnaître que l'arme du ridicule, dans les circonstances même où il serait le plus naturel qu'elle agît fortement, peut être émoussée par un sentiment d'une nature opposée, à travers lequel, pour ainsi dire, elle ne saurait parvenir jusqu'à l'esprit.

Si, par exemple, une idée de sainteté s'attache à un objet, cet objet, par cela même, est inaccessible au ridicule; il faut, pour qu'il retombe sous son empire, le dépouiller d'abord du manteau sacré qui le protége. Et de là vient, que les superstitions de tant de nations, qui sont la chose du monde la plus ridicule pour ceux qui peuvent les examiner avec le calme de l'indifférence, n'offrent rien de semblable à ceux qui ne les ont jamais envisagées que sous l'influence toute-puissante du sentiment religieux.

Il y a d'autres circonstances qui peuvent également voiler l'absurdité d'une opinion et fasciner momentanément la vue de l'entendement; par exemple, si cette opinion est nouvelle, si elle est annoncée avec solennité, si son auteur jouit d'une grande estime, si elle paraît liée à des principes que nous avons déjà embrassés, ou favorable à des intérêts qui nous touchent vivement, et pardessus tout, si elle a pu jeter en nous de profondes racines, à cette époque de la vie où nous recevons implicitement tout ce qui nous est enseigné.

Mais qu'un jour cette opinion vienne à se montrer à nous dans sa nudité naturelle, et dépouillée de tous les accessoires qui lui donnaient de l'autorité, le ridicule

reprendra son empire. Une absurdité ne peut se produire que sous un masque qui la déguise ; qu'il se rencontre un homme qui ait l'adresse ou l'audace de faire tomber le masque, sa difformité ne peut soutenir la lumière, elle disparaît dans les ténèbres, et on n'en parle plus que comme d'une victime plus ou moins célèbre du ridicule.

Ainsi les premiers principes qui sont les inspirations immédiates du sens commun, trouvent dans la constitution même de l'esprit humain, une défense assurée contre les opinions absurdes qui les attaquent. L'absurde est l'opposé des premiers principes, et tous les jours il perd du terrain dans le monde.

3. En troisième lieu, quoique la nature des premiers principes n'admette point la preuve directe ou apodictique, il y a pourtant des raisonnements indirects, par lesquels on peut démêler ceux qui ont en effet ce caractère de ceux qui n'en ont que l'apparence. Il ne sera pas hors de propos d'indiquer ici, quelques-uns de ces moyens détournés de raisonner sur les premiers principes.

Premièrement, c'est un bon argument *ad hominem* que de faire voir à quelqu'un qu'il rejette un principe dont l'autorité est absolument la même que celle de quelque autre principe qu'il admet; car si le fait est prouvé, celui contre qui il l'est, ne peut échapper au reproche d'inconséquence.

Ainsi, les facultés de la conscience et de la mémoire, des sens externes et de la raison, sont également des dons de la nature; il n'y a pas une raison de recevoir le témoignage de l'une d'entre elles, qui n'ait la même force en faveur du témoignage des autres. Le plus déterminé Sceptique admet le témoignage de la conscience : il con-

vient de la réalité de ce qu'elle atteste; on peut donc l'accuser d'inconséquence, quand il rejette le témoignage des sens ou de la mémoire.

Deuxièmement, les premiers principes admettent la preuve *ad absurdum.*

Dans ce genre de preuve, assez commun dans les mathématiques, après avoir supposé que la proposition contradictoire est vraie, on déduit les conséquences de cette supposition, et s'il s'en rencontre qui soient manifestement absurdes, on en conclut que la proposition supposée vraie est fausse, et que c'est la proposition contradictoire qui est vraie.

Il y a très-peu de propositions, surtout parmi celles qu'il est question de placer au rang des premiers principes, qui soient tout-à-fait isolées; toutes ou presque toutes soutiennent une chaîne indissoluble de conséquences étroitement liées entre elles, et quiconque se charge du poids d'une proposition, se charge du poids de la chaîne entière qu'elle supporte. Quand celle-ci est trop pesante, il faut bien renoncer à la soulever, et abandonner la proposition.

Troisièmement, le consentement unanime de tous les âges et de tous les peuples, des savants et des ignorants, est d'une grande autorité à l'égard des premiers principes, dont tous les hommes sont juges compétents.

Toute la conduite de la vie est fondée sur les premiers principes aussi bien que les spéculations des philosophes, et il n'y a pas un seul motif de nos actions qui ne renferme une croyance. Un accord aussi général que celui qui a lieu entre les hommes au sujet des principes de la vie commune, doit nécessairement frapper un esprit sage, qui n'est engagé dans aucun système.

Il est curieux d'observer les inutiles efforts que fait Ber-

keley et l'étonnante subtilité qu'il déploie pour prouver que son système de la non-existence du monde matériel ne contredit point l'opinion commune, et qu'il ne choque que celle des philosophes.

Il avait raison de redouter bien plus, en pareil sujet, la résistance et les dédains du vulgaire, que le cri de toutes les écoles.

Mais, dira-t-on, que fait l'autorité en matière d'opinion? La vérité est-elle renfermée dans l'urne des scrutins? Veut-on que l'autorité sorte du tombeau et revienne tyranniser les hommes?

Je sais que le rôle d'un défenseur de l'autorité est aujourd'hui peu favorable; mais je ne réclame pour elle que ce qui lui appartient incontestablement.

Honorons comme les bienfaiteurs du genre humain les philosophes qui ont plus ou moins contribué à briser le joug de cette autorité qui privait les hommes du droit inaliénable de juger par eux-mêmes : j'y consens; mais en nous élevant contre la tyrannie de l'autorité et contre ceux qui voudraient nous replacer sous son empire, n'oublions pas combien nous sommes enclins à nous précipiter d'une extrémité dans une autre.

Quoique l'autorité puisse devenir un insupportable tyran pour la raison individuelle, il est néanmoins des occasions où elle est un auxiliaire utile : c'est là son rôle légitime, et c'est dans ces limites seulement que je prends sur moi de défendre sa cause.

Un exemple tiré de la géométrie, la science où l'autorité a le moins à intervenir, rendra sensible la justice de ma réclamation.

Supposons qu'un géomètre vienne de faire une découverte qu'il regarde comme très-importante, et que sa démonstration clairement rédigée et revue avec la plus

grande attention, lui semble irréprochable; je le demande, est-il exempt de toute inquiétude, de toute défiance? Ne craint-il pas que dans le feu du travail, dans la sorte d'exaltation qui accompagne l'invention, il ne lui soit échappé quelque erreur? On ne niera point qu'il n'ait plus ou moins cette appréhension.

Aussi que fait-il? Il confie sa découverte à un ami qu'il estime être un bon juge; il la soumet à son examen, et il attend sa décision avec une vive impatience. Je le demande encore, sa confiance en son propre jugement ne prend-elle pas de nouvelles forces, ou ne diminue-t-elle pas, selon que l'arrêt lui est favorable ou contraire? On ne saurait en disconvenir; les choses se passent et doivent se passer ainsi.

Si le jugement de son ami est d'accord avec le sien, surtout s'il est confirmé par celui de deux ou trois personnes, il jouit avec sécurité de sa découverte, et il n'y a plus d'examen qu'il redoute; mais s'il a été condamné, il ne peut se défendre d'une pénible incertitude, jusqu'à ce que les parties suspectes de la démonstration aient été soumises à de nouvelles et plus rigoureuses épreuves.

La supposition que je viens de faire est certainement conforme à l'expérience de tout ce qu'il y a de gens modestes et de bonne foi; et cependant qu'y voyons-nous? Nous y voyons que, même dans la démonstration géométrique, le jugement d'un seul se sent faible et cherche l'appui de l'autorité; que sa confiance est singulièrement affermie s'il l'obtient, au lieu que s'il ne l'obtient pas, il perd toute assurance et n'ose plus se fier à lui-même qu'après un nouvel examen.

La société a les mêmes effets dans le jugement que dans la vie civile; elle donne une force considérable à l'individu; elle lui inspire le courage, et elle le délivre de la

timidité qui est la compagne inséparable du jugement solitaire comme elle l'est de l'homme solitaire.

Jugeons par nous-mêmes, on ne saurait trop le redire; mais ne dédaignons pas l'aide que nous prête l'autorité, puisque le géomètre lui-même en sent le besoin, dans la science à laquelle l'autorité est la plus étrangère.

Chaque homme est un juge aussi compétent de ce qui dépend du sens commun que l'est un géomètre d'une démonstration mathématique; et c'est une forte présomption que la décision unanime du genre humain en ces matières est le résultat naturel des facultés dont il a plu à l'auteur des choses de nous douer. Pour que cette décision fût erronée, il faudrait qu'il y eût une cause d'erreur aussi générale que l'erreur elle-même. Sans doute si l'on prouvait l'existence et l'action non interrompue de cette cause, l'erreur qui en serait l'effet devrait être reconnue; mais il serait hautement déraisonnable d'alléguer que tous les hommes se trompent à l'égard de choses évidentes par elles-mêmes, sans en assigner aucune cause.

On dira peut-être que l'autorité n'est d'aucun usage dans l'examen des premiers principes, parce qu'il est impossible de recueillir les voix sur quoi que ce soit; mais il y a beaucoup de cas où cela n'est ni impossible ni difficile.

Qui peut douter que les hommes n'aient toujours cru à l'existence d'un monde extérieur? Qui peut douter qu'ils n'aient toujours attribué à l'action d'une cause tous les changements qui ont lieu dans la nature? Qui peut douter qu'ils n'aient été persuadés dans tous les temps que le juste diffère essentiellement de l'injuste, que l'un est digne d'approbation et l'autre de blâme.

L'universalité de ces opinions et de plusieurs autres

que je pourrais citer, est suffisamment démontrée à chacun par sa propre expérience de la conduite des hommes; elle l'est également par l'histoire de tous les temps et de tous les peuples.

Il y a d'autres opinions dont l'universalité est démontrée par l'uniformité des principes fondamentaux de toutes les langues.

Les langues sont l'expression de l'intelligence humaine et l'image la plus fidèle de ses pensées : nous pouvons, de la copie, conclure avec certitude à l'original.

Nous trouvons dans toutes les langues les mêmes parties du discours; nous y trouvons des noms substantifs et adjectifs, des verbes actifs et passifs, qui ont uniformément des temps, des nombres et des modes divers; quelques règles de syntaxe sont aussi les mêmes dans toutes.

Or, ce qu'il y a de commun dans la structure de toutes les langues, indique clairement des opinions uniformes sur les choses exprimées par cette structure. Il n'y a pas une langue où ne soit enregistrée en quelque sorte la distinction des substances et des qualités qui leur appartiennent, celle de la pensée et de l'être qui pense, celle de la pensée et de son objet. Tous les systèmes de philosophie où ces distinctions sont abolies, sont donc en opposition avec le sens commun du genre humain.

On objecte que ce ne sont pas les philosophes qui ont formé les langues; mais les premiers principes de toutes les sciences ne sont autre chose que des inspirations du sens commun, et ils sont accessibles à tous les hommes. Quiconque voudra considérer sous un jour philosophique les lois constitutives du langage, y trouvera d'irrécusables preuves qu'elles supposent de la part de ceux qui les ont créées, et de la part de ceux qui les parlent

avec intelligence, des distinctions aussi délicates et des vues aussi générales que celles dont les philosophes réclament le privilége exclusif. C'est que la nature a donné à tous les hommes la faculté de distinguer, et celle d'abstraire et de généraliser; ils en font usage quand l'occasion s'en présente; mais ils laissent au philosophe le soin de les nommer et de disserter à leur sujet. De même la nature a donné des yeux à tous les hommes et le pouvoir de s'en servir; et toutefois, la structure de l'œil et la théorie de la vision sont des questions réservées aux philosophes.

Quatrièmement, les opinions, qui se manifestent de si bonne heure dans l'esprit de l'homme qu'il n'est pas possible de les attribuer à l'éducation ni au raisonnement, ont droit à être classées parmi les premiers principes. Ainsi, l'opinion où nous sommes, que les personnes qui nous entourent sont des êtres vivants et intelligents, est une croyance à laquelle nous pouvons assigner des motifs légitimes quand nous avons appris à raisonner; mais nous l'avions avant d'être capables de l'acquérir par le raisonnement ou de la recevoir de l'éducation; elle est donc un effet immédiat de notre constitution.

Cinquièmement, enfin, lorsqu'une opinion est si indispensable dans la conduite de la vie qu'on ne pourrait l'abdiquer sans tomber dans une foule d'absurdités spéculatives et pratiques, une telle opinion, si nous ne pouvons la résoudre dans aucune autre, doit être rangée sans crainte au nombre des premiers principes.

Je me suis efforcé de montrer, que bien que les premiers principes ne puissent être prouvés directement, les dissentiments et les erreurs dont ils peuvent devenir l'objet ne sont ni inconciliables, ni sans remède, entre gens sensés et amis de la vérité; et que si les principes de

cette nature sont inaccessibles au raisonnement, il ne laisse pas d'y avoir des voies assez sûres, quoique détournées, par lesquelles on parvient à reconnaître les principes qui méritent ce nom, et à les séparer des erreurs et des préjugés vulgaires.

CHAPITRE V.

DES PREMIERS PRINCIPES DES VÉRITÉS CONTINGENTES.

« On ne peut trop s'appliquer, dit Berkeley, à faire une « recherche exacte des premiers principes de la connais- « sance, et à les considérer sous toutes leurs faces. » Tout ce que nous avons dit précédemment a pour objet de faire voir l'importance de cette recherche et de la faciliter.

Mais avant de s'y livrer, il faut séparer les premiers principes de la connaissance des autres vérités, et les présenter l'un après l'autre aux regards de l'esprit, afin, que selon le précepte de Berkeley, il puisse les considérer sous toutes leurs faces. Sans me dissimuler la difficulté d'une telle entreprise, je hasarderai donc une énumération des vérités que je regarde comme premiers principes, et je dirai pourquoi chacune d'elles me semble avoir ce caractère.

Je sais que cette énumération pourra paraître redondante aux uns, défectueuse aux autres, tous les deux peut-être à quelques personnes. On pourra trouver que je range parmi les premiers principes, ou des erreurs vulgaires, ou des vérités qui tirent leur évidence de vérités plus hautes, et qui, par conséquent, ne méritent point ce titre. Ce sont là des choses sur lesquelles tout

homme a droit de porter un jugement. Je me féliciterai de ces reproches, si l'attention qui donnera lieu de les révéler a l'heureux effet de produire une énumération plus parfaite ; car je suis persuadé que l'unanimité des hommes éclairés et de bonne foi au sujet des premiers principes n'aurait pas moins d'influence sur les progrès de la science en général, que le consentement des géomètres au sujet des axiomes n'en a eu sur les destinées de la géométrie.

Toutes les vérités qu'embrasse la connaissance humaine, et celles qui sont évidentes par elles-mêmes, et celles qui sont déduites des premières, se réduisent à deux classes. Ou ce sont des vérités nécessaires et immuables, dont le contraire est impossible; ou ce sont des vérités contingentes, passagères, dépendantes de quelque effet de la volonté et du pouvoir, des vérités enfin qui ont eu un commencement, et qui peuvent avoir une fin.

Un cône est le tiers d'un cylindre de même base et de même hauteur; voilà une vérité nécessaire, qui ne dépend du pouvoir et de la volonté d'aucun être, qui est immuable, et dont le contraire est impossible. *Le soleil est le centre des révolutions de la terre, et de tout notre système planétaire;* voilà une vérité qui n'est pas moins certaine, mais qui n'est pas une vérité nécessaire. Elle dépend de la volonté et du pouvoir de celui qui a fait le soleil et toutes les planètes, et qui leur a imprimé les mouvements et les directions qu'il a jugés convenables.

Si toutes les vérités étaient des vérités nécessaires, il n'aurait pas été besoin dans les verbes de temps différents pour les exprimer; car tout ce qui serait vrai au présent, serait vrai au futur, aurait été vrai au passé; la nature entière présenterait le spectacle de l'immobilité absolue.

Nous nous servons du présent pour exprimer les véri-

tés nécessaires, mais c'est seulement parce que les verbes n'ont point de mode qui renferme tous les temps. Quand je dis que deux et deux font quatre, je le dis au présent; mais le présent, en ce cas, comprend et signifie en même temps le passé et l'avenir, et c'est ainsi que l'on doit entendre toutes les propositions qui expriment des vérités nécessaires. Les vérités contingentes sont d'une autre nature. Comme elles sont sujettes au changement, elles peuvent avoir été, et n'être plus; elles peuvent devoir être certainement, et n'être point encore, et par conséquent leur expression renferme toujours quelque point ou quelque période du temps.

Si des métaphysiciens avaient présidé à la formation des langues, ils auraient probablement imaginé quelque modification de l'indicatif, qui se serait étendue à tous les temps, passés, présens et futurs. Une modification de cette nature pourrait seule exprimer les vérités nécessaires qui n'ont point de relation au temps; mais elle ne se rencontre dans aucune langue connue. La raison en est que le besoin a fait les langues, et que les pensées et les discours des hommes n'ayant guère pour objet que des vérités contingentes, les langues ont été plus particulièrement construites pour l'expression des vérités de cette espèce.

La distinction commune entre les vérités abstraites et les vérités de fait, coïncide, à peu de chose près, avec la distinction des vérités nécessaires et des vérités contingentes. Toutes les vérités nécessaires saisies par notre intelligence, sont des vérités abstraites, à l'exception d'une seule, celle de l'existence de Dieu, qui est à la fois une vérité de fait et une vérité nécessaire. Les autres existences sont toutes des effets de la volonté et du pouvoir divin; elles ont toutes commencé, et elles sont toutes su-

jettes au changement. Leur nature est ce qu'il a plu à l'Être Suprême de la faire ; leurs attributs et leurs relations résultent de cette nature, des facultés dont il les a douées, et de la situation dans laquelle il les a placées.

En général les conséquences que le raisonnement déduit des premiers principes sont nécessaires ou contingentes, selon que les principes eux-mêmes sont de l'une ou de l'autre espèce. Et d'abord je regarde comme certain que toutes les conséquences légitimes d'un principe nécessaire sont des vérités nécessaires, et qu'aucune vérité contingente ne peut être déduite d'un principe nécessaire.

Ainsi, comme les axiomes mathématiques sont des vérités nécessaires, toutes les conséquences qu'on en tire le sont aussi, c'est-à-dire, le corps entier de la science. Mais il n'y a pas une vérité mathématique de laquelle on puisse déduire la réalité d'aucune existence particulière, pas même celle des objets de la science.

A l'égard des vérités contingentes, je crois qu'il y a bien peu de cas où des vérités nécessaires puissent être déduites de principes contingents. Je n'en sais qu'un seul exemple ; c'est celui où, de l'existence de choses contingentes et sujettes au changement, nous ne laissons pas de conclure avec certitude l'existence d'un être nécessaire, immuable et éternel.

Comme les vérités contingentes occupent beaucoup plus de place dans la pensée humaine que les vérités nécessaires, je commencerai par exposer les premiers principes des vérités de cette espèce.

Premier principe. Tout ce qui nous est attesté par la conscience ou par le sens intime existe réellement.

La conscience est une opération spéciale de l'entendement, et qui n'est pas susceptible d'une définition logique. Elle a pour objet nos peines présentes, nos plaisirs, nos

espérances, nos craintes, nos désirs, nos doutes, nos pensées de tout genre, en un mot, toutes les passions, toutes les actions, toutes les opérations de l'ame, au moment où elles se produisent : la mémoire peut nous les rappeler quand elles sont passées, mais la conscience, proprement dite, ne nous les fait connaître que quand elles sont présentes.

Celui qui a la conscience d'une douleur déterminée, est certain de la réalité de cette douleur; celui à qui sa conscience atteste qu'il doute ou qu'il croit, est certain de l'existence de son doute et de sa croyance.

Mais l'irrésistible conviction qu'il a de la réalité de ces opérations n'est point l'effet du raisonnement; elle est immédiate et intuitive. La réalité des passions et des actes de notre esprit dont nous avons conscience, est donc un premier principe que nous admettons sur la seule autorité de la nature.

Si l'on me requiert de prouver que la conscience ne peut pas me tromper, qu'elle n'est point une faculté mensongère, je ne puis en administrer aucune preuve. Je ne connais aucune vérité antérieure d'où cette vérité se déduise, ou à laquelle remonte son évidence; elle semble dédaigner toute autorité étrangère, et ne compter que sur la sienne, en réclamant mon assentiment.

S'il se rencontrait un homme assez insensé pour nier la réalité de la pensée dont il aurait conscience, je pourrais m'étonner, je pourrais rire, je pourrais le prendre en pitié, mais je ne pourrais raisonner avec lui; nous serions dans l'impossibilité de nous entendre, parce que nous n'aurions point de principes communs qui pussent servir de base à notre discussion.

L'infaillibilité du témoignage de la conscience est, je crois, le seul des principes du sens commun qui n'ait ja-

mais été directement mis en question. Il est tellement enraciné dans l'esprit des hommes, qu'il a conservé quelque autorité sur les plus déterminés Sceptiques : Hume, qui anéantit les esprits et les corps, le temps et l'espace, le pouvoir, l'action et la causation, qui anéantit même son propre esprit, ne laisse pas de reconnaître la réalité des pensées, des sensations et des passions dont il a la conscience.

Et de même, aucun philosophe n'a hasardé d'hypothèse pour rendre raison du fait de la conscience de nos pensées, et de la connaissance certaine de leur existence qui l'accompagne; par là, du moins, tous semblent reconnaître que la conscience est une faculté primitive de l'esprit humain, une faculté à laquelle nous ne devons pas seulement des idées, mais des jugements primitifs, et la connaissance d'une existence réelle.

J'ai peine à concilier cette connaissance immédiate des opérations de nos esprits avec la doctrine de Locke, selon laquelle toute espèce de connaissance consiste à percevoir des convenances et des disconvenances d'idées. Quelles sont les idées comparées dont résulte la connaissance de nos pensées? Quelles sont les convenances et disconvenances qui apprennent à celui qui souffre, qu'il souffre en effet?

Je ne puis concilier davantage cette espèce de connaissance avec la théorie de Hume, qui nous enseigne que croire à l'existence d'une chose, ce n'est rien de plus qu'avoir de cette chose une idée forte et vive; en sorte que la croyance n'est qu'une modification de l'idée qui est l'objet de la croyance. Sans alléguer que les objets de la croyance sont des propositions, et non pas des idées, il est de fait que, dans ce grand nombre de pensées et de passions dont nous avons la conscience, nous croyons à

l'existence des plus faibles aussi bien qu'à celle des plus fortes, des plus languissantes aussi bien que des plus vives. Il n'y a certainement aucune modification des opérations de l'entendement qui nous dispose à douter de leur réalité.

Puisque tous les hommes sont persuadés que les pensées, les sentiments et les actes dont ils ont la conscience, existent réellement, et puisqu'il est également impossible d'en douter et d'en apporter la moindre preuve, il est raisonnable de considérer la certitude du témoignage de la conscience comme un fait primitif, et comme l'un des principes du sens commun.

Sur ce principe, qui ne dérive d'aucun autre, repose une partie considérable et importante de la connaissance humaine.

De cette source de la conscience découle, en effet, tout ce que nous savons et tout ce que nous pouvons savoir de la constitution intime et des facultés de l'esprit humain; et comme aucune espèce d'évidence ne surpasse celle de la conscience, il suit de là qu'aucune partie de la connaissance n'a des fondements plus solides.

Comment se fait-il donc qu'elle nous présente tant de systèmes, et des systèmes si opposés, tant de controverses interminables, et un si petit nombre de points fixes et convenus? Conçoit-on que les opinions des philosophes diffèrent le plus, là où elles devraient différer le moins, puisqu'elles peuvent toutes se ramener à une espèce d'évidence dans laquelle les hommes se reposent avec la plus parfaite sécurité, et qu'ils regardent comme la plus certaine?

Ce singulier phénomène s'expliquera néanmoins, si l'on distingue la conscience de la réflexion, que l'on confond souvent avec elle.

La première est commune à tous les hommes, et elle agit dans tous les temps; mais, d'elle-même, elle est insuffisante pour nous donner des notions claires et distinctes des opérations dont elle nous atteste l'existence, de leurs relations mutuelles, et de leurs différences les plus délicates. La seconde, c'est-à-dire la réflexion, qui fait de ces opérations l'objet de la pensée, qui les examine soigneusement et les considère sous toutes leurs faces, est si loin d'être commune à tous les hommes, qu'elle est au contraire le partage d'un très-petit nombre. La plupart, soit défaut de capacité, soit par d'autres raisons, ne réfléchissent jamais avec quelque attention sur ce qui se passe en eux; et ceux même que la nature a doués de la faculté de l'observation intellectuelle, n'en acquièrent l'habitude qu'avec beaucoup de peines et d'efforts. Nous ne connaissons les objets immédiats de la vue que par le témoignage de nos yeux; et si nous éprouvions autant de difficulté à y appliquer notre attention que nous en éprouvons à l'appliquer aux opérations de notre esprit, il y a lieu de croire que nous ne serions pas plus avancés dans la connaissance des objets visibles, que nous ne le sommes dans celle des objets intellectuels.

Mais cette obscurité finira par se dissiper, et le jour viendra où toutes les régions de l'entendement seront éclairées d'une lumière sans nuage. Quand une main sûre aura décrit les facultés de l'esprit, telles que les a formées la nature, tous les hommes capables de réflexion reconnaîtront leurs propres traits dans ce tableau; les préjugés s'évanouiront peu à peu, et l'on s'étonnera que des choses si simples aient été si long-temps enveloppées de mystères, et que les philosophes aient cherché au loin, dans de vaines théories, des vérités qui étaient si près d'eux, et qui sollicitaient, en quelque sorte, leurs regards.

Second principe. Les pensées dont j'ai la conscience sont les pensées d'un être que j'appelle *mon esprit*, *ma personne*, *moi*.

Les pensées et les sentiments dont j'ai la conscience changent incessamment, et la pensée du moment présent n'est pas celle du moment passé. Mais il subsiste dans cette vicissitude continuelle quelque chose qui ne change point, et que j'appelle *moi-même*; ce *quelque chose* conserve le même rapport avec toutes les pensées successives dont j'ai la conscience : ce sont *mes* pensées; et toute pensée qui n'est pas la mienne est nécessairement celle d'un autre.

Si l'on me demande la preuve de ce que j'avance, je confesse que je n'en puis donner aucune; mais il y a dans la proposition même, une évidence irrésistible. Croirai-je que la pensée peut exister par elle-même, isolée d'un être pensant, ou que des idées peuvent sentir du plaisir et de la peine? La nature me dit que cela est impossible.

Et non seulement elle le prononce en moi, mais il est prouvé par les lois du langage, qu'elle l'affirme chez tous les hommes. En effet, toutes les langues expriment la pensée, le raisonnement, la volonté, l'amour, la haine, par des verbes personnels, c'est-à-dire par des verbes qui supposent une personne qui pense, qui raisonne, qui veut, qui aime, qui hait. D'où il suit que tous les hommes ont appris de la nature elle-même qu'il n'y a ni pensée, ni raisonnement, ni volonté, si quelqu'un ne pense, ne raisonne et ne veut.

Exceptons cependant Hume, qui regarde comme une erreur vulgaire de concevoir, par-delà les pensées dont nous avons conscience, un esprit qui en soit le sujet. En effet, si l'esprit n'est autre chose que les *impressions* et les *idées*, l'esprit n'est qu'un mot vide de sens: aussi ne signifie-t-il, selon Hume, qu'un faisceau de perceptions,

ou, si l'on en veut une définition plus exacte, « il n'est « autre chose que cette succession d'impressions et d'idées « corrélatives, dont nous avons la mémoire et la con- « science. »

Je suis donc la succession des impressions et des idées dont j'ai la mémoire et la conscience.

Mais quel est ce *je* qui se souvient et qui a la conscience d'une succession d'impressions et d'idées? Hume répond qu'il n'est autre chose que cette succession elle-même.

J'apprends par là que cette succession d'impressions et d'idées se souvient d'elle-même, et qu'elle a la conscience d'elle-même. Mais ne pourrait-on pas demander encore si ce sont les impressions qui ont la conscience et la mémoire des idées, ou si ce sont les idées qui ont la conscience et la mémoire des impressions, ou si elles ont à la fois la conscience et la mémoire d'elles-mêmes, et réciproquement la conscience et la mémoire les unes des autres? On pourrait même désirer savoir si les idées présentes se souviennent des idées futures comme elles se souviennent des idées passées? Toutes ces questions sortent naturellement du système de Hume; mais il n'a pas jugé à propos de les résoudre.

Ce qui est plus explicite, c'est que les successions d'impressions et d'idées dont il s'agit, ne sont pas seulement douées de la mémoire et de la conscience; elles jugent et raisonnent; elles affirment et nient; elles font plus encore, elles boivent et mangent, et elles sont tantôt gaies et tantôt tristes.

Si le sens commun permet d'attribuer toutes ces propriétés à une succession d'impressions et d'idées, je le demande, qu'est-ce que le sens commun?

On s'est beaucoup moqué des Scholastiques pour avoir

disputé avec acharnement sur cette question : *num chimæra bombinans in vacuo possit comedere secundas intentiones?* et à la vérité, je ne crois pas que l'esprit humain ait jamais inventé rien de plus ridicule. Mais il faut se garder d'en rire, si l'on traite sérieusement la philosophie de Hume; car si une succession d'idées mange et boit, se réjouit et s'attriste, on ne voit pas trop pourquoi une chimère, qui est bien près d'être une idée, si même elle n'en est une, ne pourrait pas digérer cette espèce de nourriture que les Scholastiques appellent *secondes intentions.*

Troisième principe. Les choses que la mémoire me rappelle distinctement, sont réellement arrivées.

Aucun principe n'a des marques d'originalité plus frappantes; car personne n'a jamais prétendu le prouver, et personne cependant ne l'a jamais mis en question. Le témoignage de la mémoire est immédiat comme celui de la conscience; il n'a d'autre autorité que celle de la nature.

Je suppose qu'un avocat éclairé, ayant à défendre un accusé contre la déposition de plusieurs témoins irréprochables, dise à ses juges : « Je conviens de l'intégrité des « témoins; je ne nie point qu'ils ne se souviennent fort « distinctement des faits dont ils ont déposé; mais il ne « suit pas de là que l'accusé soit coupable. Il n'est point « démontré que le souvenir le plus distinct soit digne de « confiance; il faudrait pour cela qu'il y eût une con- « nexion nécessaire entre cet acte de l'esprit que nous « appelons *mémoire*, et l'existence passée de l'événement « qui en est l'objet. Or, on n'a jamais produit l'ombre « d'une preuve en faveur de cette connexion, qui est « pourtant l'un des premiers anneaux de la chaîne du « procès. Si cet anneau est sans force, la chaîne est bri-

« sée. Donc, jusqu'à ce qu'il soit établi par des raisons « solides que la mémoire est un témoin fidèle du passé, « aucun tribunal ne peut ôter la vie à un citoyen sur une « autorité aussi suspecte. »

On conviendra, je pense, que le seul effet d'un plaidoyer de cette nature serait de convaincre les juges et l'auditoire, qu'il y a quelque désordre dans le jugement de l'avocat. Rien de ce qui peut persuader ou émouvoir n'est interdit aux conseils des accusés; je ne crois cependant pas qu'aucun d'eux se soit jamais avisé d'employer ce moyen. Et pourquoi, si ce n'est parce qu'il est absurde? Mais ce qui est absurde au barreau l'est-il moins dans la chaire d'un philosophe? Ce qu'il serait souverainement ridicule de prononcer devant des gens de bon sens, est-il moins ridicule de l'imprimer dans une dissertation philosophique?

Hume, si je ne me trompe, n'a jamais attaqué directement le témoignage de la mémoire, mais quelques-uns de ses principes ont pour conséquence nécessaire d'en ruiner l'autorité : il s'est abstenu de tirer cette conséquence, mais il est impossible qu'elle échappe au lecteur.

Il soutient que la croyance ou l'assentiment que produisent toujours les sens et la mémoire, n'est qu'un degré de vivacité de plus dans les perceptions que ces facultés nous donnent; et il démontre très-clairement que cette plus grande vivacité n'est pas une raison de croire à l'existence des objets extérieurs. Elle n'est donc pas non plus une raison de croire à l'existence passée des objets de la mémoire.

La théorie des idées, si généralement admise par les philosophes, détruit l'autorité de la mémoire, aussi bien que celle des sens. Descartes, Mallebranche et Locke re-

connurent, que cette théorie leur imposait la tâche de prouver par le raisonnement l'existence des objets extérieurs que le vulgaire admet sur la simple autorité des sens; mais ils ne s'aperçurent pas qu'elle leur imposait également la tâche de suppléer à l'autorité pareillement abolie de la mémoire, et de prouver par le raisonnement, l'existence des choses passées que cette faculté nous rappelle.

Les preuves qu'ils produisirent en faveur de l'autorité des sens furent aisément réfutées par Berkeley et par Hume; et dans le vrai, elles ne prouvaient rien. Toutes celles qu'ils auraient pu produire en faveur de la mémoire, dans l'hypothèse de la théorie des idées, auraient infailliblement succombé sous les mêmes arguments.

Dans cette hypothèse, en effet, l'objet immédiat de la mémoire, aussi bien que de toute autre opération de l'entendement, est une idée présente à l'esprit; et de l'existence actuelle de cette idée, je suis obligé d'inférer par le raisonnement, que six mois ou six ans auparavant, il a existé un objet semblable à cette idée.

Mais qu'y a-t-il dans l'idée qui puisse justifier une telle conclusion? Porte-t-elle la date de son archétype? Et quand elle la porterait, quelle preuve ai-je qu'elle en a un, et qu'elle n'est pas un fait original et de sa propre espèce?

On dira peut-être qu'il faut bien que l'idée ou l'image ait une cause, puisqu'elle est présente à l'esprit et que l'esprit ne l'a pas produite.

J'admets que si une telle image existait dans l'esprit, elle aurait une cause, et une cause capable de la produire; mais, de ce qu'elle aurait une cause, que pourrais-je en inférer? S'ensuivrait-il que l'effet fût un type, une empreinte, une copie de la cause? A ce compte,

un tableau serait nécessairement le portrait du peintre, et une voiture le portrait de l'ouvrier qui l'aurait faite.

Un événement passé peut nous être connu par le raisonnement; mais, en ce cas, ce n'est point la mémoire qui nous le révèle. Quand je me souviens distinctement d'un fait, il n'est au pouvoir du raisonnement ni d'affermir ni d'ébranler ma croyance; et j'estime que tout homme éprouve la même chose.

Quatrième principe. Nous sommes certains de notre identité personnelle et de la continuité de notre existence, depuis l'époque la plus reculée que notre mémoire puisse atteindre.

Cette certitude est immédiate et ne dérive point du raisonnement. A la vérité, elle semble faire partie du témoignage de la mémoire; tous les événements que celle-ci nous retrace impliquent que nous existions au temps où ils se sont passés; et il n'y a pas d'absurdité plus palpable que de supposer un homme qui se souviendrait de ce qui est arrivé avant qu'il existât; à moins que sa mémoire ne le trompe, sa propre existence a précédé tout ce qu'elle lui rappelle. Ce principe est donc si étroitement lié au précédent, qu'on peut douter qu'il en soit distinct, et là-dessus nous laissons à chacun le droit de se faire une opinion. Nos lecteurs peuvent se rappeler que nous avons défini l'identité en traitant de la mémoire, et que nous avons examiné l'opinion professée par Locke sur cette matière.

Cinquième principe. Les objets que nous percevons par le ministère des sens existent réellement, et ils sont tels que nous les percevons.

Il n'est pas besoin de prouver que la nature elle-même détermine les hommes à se confier au témoignage de leurs sens, bien avant qu'ils aient pu être entraînés par les préjugés de l'éducation ou par l'enseignement des philosophes.

Comment apprenons-nous l'existence de ces êtres qui nous entourent, et auxquels nous donnons les noms de père, de mère, de frère, de sœur, de nourrice ? N'est-ce pas par le témoignage de nos sens ? Comment ces êtres nous font-ils parvenir l'instruction que nous recevons d'eux ? N'est-ce pas par le canal de nos sens ?

Il est évident que les sens sont le seul moyen que nous ayons de communiquer avec les réalités extérieures, de correspondre et d'entrer en société avec nos semblables ; si nous rejetons leur témoignage, nous restons seuls dans l'univers ; toute créature animée ou inanimée est pour nous comme si elle n'existait pas ; nous n'avons plus d'autre société que celle de nos pensées.

Berkeley n'a pas assez considéré que c'est par le monde matériel que nous pénétrons dans le monde des esprits, et que nous acquérons la notion de leur existence ; et qu'en nous privant du premier, il nous enlève du même coup nos familles, nos amis, notre patrie, toutes les créatures humaines, tous les objets de notre affection, de notre estime, de notre intérêt, tout enfin, excepté nous-mêmes.

Telle n'était pas certainement l'intention de ce philosophe ; car il était lui-même un ami dévoué, un ardent patriote, un chrétien très-zélé. Les conséquences de son système ne retombent point sur lui, puisqu'il ne les a pas prévues ; elles retombent sur le système lui-même, qui éteint tout principe généreux et tout principe social.

Quand je me considère comme parlant à des hommes qui m'écoutent et qui pèsent mes paroles au poids de la raison, je suis pénétré de cette sorte de respect que l'on doit à des juges éclairés ; j'éprouve un sentiment délicieux dans la communication intime de mes pensées avec des amis pleins de candeur et de lumières ;

et je bénis l'Auteur de mon être, de ce qu'il m'a rendu capable de goûter une jouissance si digne d'une créature raisonnable.

Mais Berkeley me démontre que tout cela n'est qu'un rêve; que je ne vis jamais une face humaine; que tous les objets que j'aperçois, que j'entends, que je touche, ne sont que des idées dans mon esprit; que des idées enfin sont mes seules compagnes : triste et froide société, dans laquelle se glacent toutes les affections sociales !

Eh quoi! serait-il donc vrai? ne resterait-il dans l'univers aucun autre esprit que le mien?

Il en reste, répond Berkeley : je n'anéantis que le monde matériel ; tout ce qui n'est point matière subsiste.

Cette réponse me rassure et semble me promettre quelque consolation dans ma solitude. Mais vois-je ces esprits? Non, répond Berkeley ; vous ne les voyez pas ; cela est impossible. Vois-je du moins leurs idées? Vous ne les voyez pas davantage; ils ne vous voient pas non plus, pas même en idée. Ils me sont donc aussi étrangers que les habitants des planètes; je retombe dans l'horreur de ma solitude; tous les liens sont brisés autour de moi, et avec eux s'effacent de mon cœur toutes les affections sociales.

Ce système désespérant, qui priverait l'homme, s'il pouvait y croire, de toutes les douceurs du commerce social, un pieux évêque l'a déduit, par les procédés les plus exacts et les plus rigoureux, des principes des philosophes touchant les idées : ses raisonnements sont irréprochables ; ce sont les principes seuls qu'il faut accuser.

Tous les raisonnements de Berkeley et de Hume contre l'existence du monde matériel dérivent de ce principe, que nous ne percevons point les objets extérieurs eux-mêmes, mais des idées ou des images de ces objets, présentes à nos esprits. Mais cette hypothèse, loin d'être ap-

puyée sur la base universelle du sens commun, loin d'être généralement admise, est directement contraire au sentiment intime de cette nombreuse partie du genre humain qui vit étrangère aux leçons et aux doctrines des philosophes.

Nous avons discuté les raisons alléguées par les philosophes pour prouver que les objets immédiats de la perception ne peuvent être que des idées; nous avons pareillement examiné les exemples qu'ils apportent de ce qu'ils appellent les erreurs et les illusions des sens. Sans revenir sur ce qui a été dit à cet égard, nous observerons seulement ici, que si nous percevons immédiatement les objets extérieurs, nous avons autant de raisons de croire à leur existence qu'en ont les philosophes de croire à l'existence des idées, qu'ils regardent comme les objets immédiats de la perception.

Sixième principe. Nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actions et sur les déterminations de notre volonté.

Tout pouvoir particulier dérive de la source générale du pouvoir; sa nature, son degré, sa durée, remontent également à cette source.

Les êtres à qui Dieu a donné quelque pouvoir, et l'intelligence nécessaire pour le diriger vers la fin qui lui est assignée, en sont responsables devant lui; mais il ne peut rien demander à ceux à qui il n'a rien confié: car la bonne et la mauvaise conduite ne consistent que dans le bon ou le mauvais usage du pouvoir.

Rendre responsable l'être qui n'a reçu aucun pouvoir, ne serait pas une moindre absurdité que de rendre responsable l'être inanimé. Si donc nous avons quelque compte à rendre à l'Auteur de notre être, c'est qu'il a déposé dans notre constitution quelque degré de pouvoir

qui nous rend dignes d'approbation ou de blâme à ses yeux, selon que nous en avons bien ou mal usé.

Il n'est pas aisé de dire comment nous acquérons l'idée ou la notion du *pouvoir*. Le pouvoir n'est point l'objet des sens; il n'est point celui de la conscience: nous voyons des événements qui se succèdent, mais nous ne voyons point le pouvoir qui les produit; nous avons la conscience des opérations de notre esprit, mais le pouvoir n'est point une opération de notre esprit; s'il était absolument vrai que nous n'avons de notions que celles qui dérivent des sens et de la conscience, il serait impossible que nous eussions la notion du pouvoir. C'est en raisonnant d'après cette hypothèse que Hume nie que nous ayons en effet cette notion, et qu'il rejette par des raisons très-solides l'origine que Locke a prétendu lui assigner.

Mais c'est la chose du monde la plus vaine que de conclure d'une hypothèse contre un fait, dont la certitude se manifeste immédiatement à qui veut tourner ses regards sur soi-même. Il est évident que non-seulement tous les hommes ont, de très-bonne heure, l'idée du pouvoir, mais qu'ils ont aussi la conviction qu'ils en possèdent quelque degré; cette conviction est nécessairement impliquée dans plusieurs opérations de l'esprit qui sont familières à tout le monde, et qui peuvent seules faire de l'homme un être responsable.

1° La conviction dont il s'agit se trouve, en premier lieu, dans chaque acte de la volonté. « La volition, dit « Locke, est visiblement un acte de l'esprit exerçant avec « connaissance l'empire qu'il suppose avoir sur quelque « partie de l'homme, pour l'appliquer à quelque action « particulière ou pour l'en détourner.[1] »

Chaque volition suppose donc la conviction, et en

[1] *Essais*, liv. II, chap. XXI, § 15.

quelque sorte la conscience du pouvoir de faire la chose voulue. On peut désirer voyager dans la lune ou dans la planète de Jupiter; mais la folie seule peut faire qu'on le veuille; et si la folie produit cet effet, c'est encore parce qu'elle persuade qu'on le peut.

2° Ce que nous venons de dire de la volition s'applique à la délibération: elle implique la même conviction; car personne ne délibère s'il fera ou s'il ne fera pas ce qu'il n'est pas en son pouvoir de faire.

3° Cette conviction est pareillement impliquée dans la résolution, qui est la suite de la délibération. Personne ne forme sérieusement la résolution, je ne dis pas de détacher la lune de son orbite, mais de faire la plus petite chose qui soit évidemment hors de son pouvoir. On peut en dire autant de toute promesse et de tout contrat dans lesquels un homme engage sa foi; car celui-là ne serait pas un honnête homme, qui promettrait de faire ce qu'il saurait n'être pas en son pouvoir.

De même que toutes ces opérations de l'esprit impliquent la persuasion de quelque degré de pouvoir en nous, de même il y a d'autres opérations non moins communes qui impliquent la même persuasion à l'égard des autres.

Quand nous imputons à quelqu'un une action ou une omission comme un sujet de louange ou de blâme, nous pensons assurément qu'il était en son pouvoir de faire autrement. La même croyance est empreinte dans l'avis, dans l'exhortation, dans le commandement, dans le refus, dans la prière; toutes les fois que nous prenons confiance dans la fidélité de quelqu'un à remplir ses engagements ou à exécuter une commission dont nous le chargeons, elle existe au fond de notre pensée.

Il n'est pas plus évident que les hommes sont convaincus de la réalité du monde extérieur, qu'il ne l'est qu'ils

sont convaincus que chacun d'eux exerce quelque pouvoir sur ses propres actions, et sur les déterminations de sa volonté; conviction si générale, acquise de si bonne heure, et si étroitement tissue avec la conduite humaine, qu'il faut bien la regarder comme un principe de notre constitution; destiné par l'auteur des choses à servir de régulateur et de guide à nos actions.

Elle ressemble encore à la conviction que nous avons de l'existence du monde sensible, sous ce rapport, que ceux même qui la rejettent dans la spéculation, se trouvent dans la nécessité absolue de se laisser gouverner par elle dans la pratique; et c'est ce qui arrive toujours, quand la philosophie est en opposition avec les premiers principes.

Septième principe. Les facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur, ne sont pas délusoires.

Si l'on en demande la preuve, nous n'en avons aucune, et il ne servirait à rien qu'il y en eût, fût-elle géométrique; car il faudrait bien en croire ses facultés pour admettre la démonstration, et supposer par conséquent ce qui serait en question.

On ne prend pas la parole d'un homme dont la probité est suspecte, pour savoir s'il est homme de bien; ce serait une absurde pétition de principes. De même, il serait ridicule de prouver par le raisonnement que la raison ne nous trompe pas, puisqu'il s'agit précisément de savoir si le raisonnement n'est point une faculté trompeuse.

Si un Sceptique se bornait à soutenir que la faculté de juger et celle de raisonner sont fallacieuses de leur nature, et qu'on doit au moins s'abstenir de prononcer sur quoi que ce soit jusqu'à ce qu'il soit démontré qu'elles ne le sont pas, le raisonnement ne pourrait point le forcer dans

ce retranchement, et il faudrait le laisser en paisible jouissance de son système. Descartes a fait un pas très-dangereux en cette matière; c'est lui qui, dans sa fureur de doute, a élevé cette assertion éminemment sceptique, que quelle que soit l'évidence qui semble s'attacher au témoignage des sens, de la conscience, de la mémoire et de la raison, encore n'est-il pas absolument impossible qu'un génie malfaisant ait chargé nos facultés de nous égarer; d'où il conclut que nous ne devons admettre leur témoignage qu'avec une garantie suffisante. Cette garantie, Descartes l'a cherchée dans la preuve de l'existence d'un être tout-puissant qui, étant la vérité même, n'a pu nous douer de facultés mensongères.

Il est étrange qu'un raisonneur si subtil ne se soit pas aperçu qu'il y a évidemment dans cette manière de procéder une pétition de principe.

Car si nos facultés sont fallacieuses, pourquoi ne nous induiraient-elles pas en erreur dans le cas particulier de cette preuve aussi bien que dans tout autre? et si dans ce cas elles n'ont pas besoin de garantie, pourquoi en ont-elles besoin dans les autres?

Tous les raisonnements possibles, en faveur de la véracité de nos facultés, se réduisent à prendre là-dessus leur propre témoignage; et c'est tout ce que nous pouvons faire, jusqu'à ce que Dieu nous ait accordé de nouvelles facultés pour juger les anciennes. De si faibles sûretés n'auraient pas rassuré Descartes, s'il ne l'avait été auparavant : le véritable motif de sa confiance, c'est qu'il ne doutait pas sérieusement.

S'il y a une vérité entre toutes, dont on puisse dire qu'elle est la première dans l'ordre de la nature, c'est celle dont il s'agit en ce moment; car nous ne cédons jamais à l'évidence, soit intuitive, soit démonstrative, soit

probable, sans supposer préalablement la fidélité du témoignage de nos facultés : c'est la prémisse universelle de tous nos jugements.

Mais comment sommes-nous assurés de cette vérité fondamentale, sur laquelle reposent toutes les autres? Peut-être que l'évidence, qu'on a si souvent comparée à la lumière, lui ressemble à cet égard comme à tant d'autres; et que, comme la lumière se manifeste elle-même, en même temps qu'elle nous découvre les objets visibles, ainsi l'évidence, qui est la garantie de toutes les vérités, est à elle-même sa propre garantie.

Ce qui est indubitable, au moins, c'est que par les lois de notre nature, nous sommes si invinciblement déterminés à nous rendre à l'évidence, qu'un homme qui entendrait parfaitement un syllogisme régulier, et qui refuserait d'admettre la conséquence légitime des prémisses, serait un monstre plus extraordinaire que celui qui naît sans pieds et sans mains.

Nous existons à condition d'en croire les facultés qui jugent et raisonnent en nous; s'il est vrai qu'il y ait des Sceptiques qui parviennent à se persuader que leurs facultés les trompent, cette persuasion est une violence faite à la nature; et, par cette raison, elle n'est jamais de longue durée.

Il se rencontre aussi des gens qui marchent sur leurs mains, et qui peuvent, dans l'occasion, donner ce spectacle à leurs amis; mais on ne raconte pas qu'ils fassent de longs voyages de cette manière ; détournez les yeux, et cessez d'admirer leur adresse, ils retombent sur leurs pieds comme les autres hommes.

Nous pouvons observer ici une propriété du principe qui nous occupe, propriété qui lui est commune avec d'autres principes primitifs, mais qui ne se retrouve dans

aucun de ceux qui sont déduits du raisonnement; c'est qu'il agit et produit son effet dans la plupart des hommes, sans qu'ils le remarquent et qu'ils y pensent. Ceux même dont on peut dire qu'ils y pensent, n'en font l'objet de leur réflexion que quand ils s'appliquent à examiner les fondements du scepticisme; mais il ne laisse pas de gouverner en tout temps leurs opinions. Il n'y a personne qui ne s'en rapporte, dans la conduite de la vie, à ses sens, à sa mémoire, à sa raison, et qui songe jamais à se demander si leur témoignage est sûr; cependant la foi que ce témoignage obtient, suppose la conviction intérieure qu'il mérite la confiance qu'on lui accorde.

Une autre propriété de la plupart des principes primitifs, c'est que leur autorité est plus irrésistible dans chaque cas particulier qu'elle ne l'est quand ils sont exprimés par une proposition générale. Il n'y a pas un des principes généraux de la science qui n'ait été nié par les Sceptiques, excepté peut-être la réalité de nos pensées présentes; mais cela n'a point empêché les Sceptiques de raisonner, de prouver, de réfuter, d'accorder ou de refuser leur consentement dans les cas particuliers; ils emploient le raisonnement à ruiner la raison; ils jugent qu'ils n'ont point le jugement en partage; ils voient clairement qu'ils sont aveugles; plusieurs d'entre eux ont obstinément soutenu que nos sens sont des imposteurs; aucun n'est tombé dans un précipice, pour n'en avoir pas cru ses yeux. Les doutes des Sceptiques s'attachent aux généralités; dans le particulier, ils ne sont pas moins dogmatiques que le reste des hommes.

Huitième principe. Nos semblables sont des créatures vivantes et intelligentes comme nous.

Dès que l'enfant est capable d'interroger et de répondre, dès qu'il donne quelque signe d'amour, d'aversion

ou de quelque autre affection, il faut de toute nécessité qu'il soit convaincu que les êtres auxquels il s'adresse et qui sont l'objet de ces sentiments, sont doués d'intelligence.

Il est de fait que cette espèce de société devance de beaucoup la raison. Il y a un véritable commerce entre l'enfant et la nourrice quelques mois après la naissance; bien avant l'âge d'un an, on dit à l'enfant beaucoup de choses, et il les comprend en grande partie.

Il demande et il refuse; il menace et il supplie; il cherche un asile contre ses frayeurs dans les bras de sa nourrice; il entre en partage de sa joie et de sa douleur; il jouit de ses caresses, et s'attriste de sa sévérité : tout cela suppose dans l'enfant la persuasion que sa nourrice est un être intelligent.

Mais comment l'enfant acquiert-il cette persuasion avant l'âge d'un an? Ce n'est pas par le raisonnement : les enfants ne raisonnent pas à cet âge; ce n'est pas par les sens : la vie et l'intelligence ne sont pas des choses qui tombent sous les sens.

Il n'est pas aisé de trouver la route par laquelle la nature transmet à l'enfance une instruction si importante. A cette époque de la vie, nous ne réfléchissons pas sur ce qui se passe en nous; et quand nous commençons à réfléchir, il nous est impossible de nous rappeler comment, en quelle occasion, sur quel fondement, nous avons commencé à croire que nous étions entourés d'êtres intelligents : toutes les traces de l'origine de cette grande découverte sont effacées. Nous observons la même croyance, nous l'observons aussi prompte, aussi ferme, dans l'aveugle-né, dans le sourd-né; la nature ne l'a donc liée ni aux objets de la vue, ni à ceux de l'ouïe. Plus tard, lorsque nous avons atteint l'âge de raison et de ré-

flexion, cette croyance persiste; personne ne songe à se demander pourquoi il se persuade que son voisin est une créature vivante : une question aussi absurde ne surprendrait pas médiocrement celui à qui elle serait adressée; et peut-être que la seule réponse qu'il saurait y faire, serait tout aussi propre à prouver qu'une montre et une marionnette sont des créatures vivantes.

Mais on aurait beau lui faire voir la faiblesse de ses raisons, on n'ébranlerait pas sa croyance; elle repose sur une autre base que le raisonnement. Et de là vient que, soit que nous trouvions ou ne trouvions pas de bonnes raisons en sa faveur, il n'est pas en notre pouvoir de nous en dépouiller.

En mettant à part la conviction naturelle, je crois que la seule preuve solide que nous puissions donner de la réalité de la vie et de l'intelligence de nos semblables, c'est que leurs paroles et leurs actions sont les signes des mêmes facultés intelligentes que la conscience découvre en nous. Le même raisonnement appliqué aux œuvres de la nature, démontre l'intelligence de leur Auteur; et comme ce raisonnement n'est pas moins concluant dans le second cas que dans le premier, comme il ne se présente pas moins naturellement, on peut présumer très-légitimement que les hommes, par le seul exercice de leur raison, découvriraient l'existence de Dieu d'aussi bonne heure et avec non moins de certitude que l'intelligence de leurs semblables, si c'était par le raisonnement que ce dernier fait leur est révélé.

Mais cette dernière découverte ne pouvait être ajournée à une époque si reculée; elle était indispensable pour nous disposer à recevoir les leçons de l'instruction et de l'exemple, sans lesquelles il y a tout lieu de croire que la faculté du raisonnement ne se développerait point en nous.

Elle devait donc précéder le raisonnement et être un premier principe.

Sans doute les jugements que portent les enfants sur la vie et l'intelligence des êtres qui les entourent ne sont pas d'abord infaillibles; mais leurs erreurs, par cela même qu'elles consistent à attribuer la vie et l'intelligence aux choses inanimées, ne leur sont jamais préjudiciables, et bientôt elles sont corrigées par l'expérience et le développement de la raison; au lieu que s'ils méconnaissaient l'intelligence dans les êtres intelligents, ou s'ils la reconnaissaient trop tard, l'acquisition du raisonnement leur serait impossible, ou elle serait trop tardive : de là vient que l'Auteur de notre être nous y a fait croire avant la naissance de la raison.

Neuvième principe. Certains traits du visage, certains sons de la voix, certains gestes, indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit.

Tout le monde est d'accord, je pense, qu'il y a des actes de l'esprit qui ont leurs signes naturels dans le visage, dans la voix, dans les gestes : *Omnis motus animi*, dit Cicéron, *suum quemdam habet a naturâ vultum et vocem et gestum.* La seule question est de savoir si l'intelligence immédiate de ces signes est une loi de notre constitution, une sorte de perception naturelle semblable aux perceptions des sens, ou bien si nous en apprenons la signification de l'expérience, comme nous apprenons d'elle que la fumée est le signe du feu et la gelée le signe du froid. Quant à moi, la première opinion me semble incontestable.

J'avoue qu'ayant beaucoup réfléchi sur cette question et beaucoup observé l'enfance, il m'est impossible d'admettre que l'interprétation de la face, de la voix et du geste, soit entièrement le fruit de l'expérience. La voix

menaçante de la colère, les cris plaintifs de la douleur effraient l'enfant qui vient de naître; soutenus pendant quelque temps, ils peuvent le jeter dans un état presque convulsif. Je connais un homme qui faisait pousser des cris à un enfant en sifflant dans sa chambre ou dans la chambre voisine un air mélancolique, et qui tout-à coup, en changeant de motif, le jetait dans des transports d'allégresse.

Le pouvoir de la musique est connu, et ce n'est pas l'expérience qui l'explique; car ses premières impressions sont ordinairement les plus fortes. Un air exprime la gaieté et invite à la danse; un autre est triste ou solennel; celui-ci respire la tendresse et l'amour; celui-là la fureur et la rage.

Hear how Timotheus' varied lays surprise,
And bid alternate passions fall and rise;
While at each change, the son of libian Jove
Now burns with glory, and then melts with love.
Now his fierce eyes with sparkling fury glow,
Now sighs steal out, and tears begin to flow.
Persians and Greeks, like turns of nature, found
And the world's victor stood subdue'd by sound [1].

Il n'est pas nécessaire d'avoir fait une longue étude de la musique ou des passions pour éprouver ces effets; ils se communiquent à l'ignorant que la nature a doué du sens de l'oreille, tout aussi promptement qu'à l'artiste.

L'expression de la physionomie, de la contenance et

(1) Voyez avec quelle rapidité les chants de Timothée surprennent le cœur, et comment, à sa voix, les passions opposées se soulèvent et s'apaisent tour à tour. Docile à ses accords variés, l'ame d'Alexandre tantôt se passionne de gloire, et tantôt languit d'amour; maintenant son œil fier lance des regards étincelans; tout à l'heure, sa poitrine se gonflait, et des larmes coulaient de ses yeux. Grecs et Persans obéissent aux impulsions de la lyre, et le vainqueur du monde est l'esclave de la musique.

du geste, n'est ni moins forte ni moins naturelle que celle de la voix. Quoi de plus frappant que les signes de la colère? à l'aspect d'un regard sombre, d'un sourcil contracté, d'une attitude menaçante, nous concevons immédiatement que l'ame, que nous ne voyons pas, est sous l'influence de cette passion. Dira-t-on qu'un visage menaçant et une contenance hostile sout, de leur nature, un spectacle aussi agréable que les traits qui sont propres à la bienveillance et à l'amitié? mais l'expérience prouve inviuciblement le contraire; il est aisé de se convaincre qu'un visage irrité effraie l'enfant au berceau. Qui n'a pas observé que les enfants distinguent de très-bonne heure la plaisanterie des paroles sérieuses par le ton de la voix et l'expression de la face? Ces signes naturels guident leur jugement, même quand ils sont contredits par les signes artificiels.

Si l'expérience seule nous apprenait à interpréter la physionomie, la voix et le geste, ses leçons ne seraient peut-être pas toutes effacées de notre mémoire; quelques unes, dans un si grand nombre, auraient pu échapper à l'oubli.

D'un autre côté, quand on observe avec attention les progrès des enfans, on découvre facilement l'époque où ils reçoivent les premiers enseignements de l'expérience, où ils apprennent par exemple que la flamme brûle, et qu'un couteau coupe. Mais ni la mémoire ne rappelle à notre esprit, ni l'observation ne nous manifeste dans les autres, une époque à laquelle l'intelligence des signes naturels de la physionomie, de la voix et du geste, ait commencé à se déduire des inductions successives et de plus en plus sûres de l'expérience.

Je dirai plus, il n'y a point lieu ici à l'expérience proprement dite.

Lorsque nous voyons le signe et la chose signifiée, et que nous apercevons le rapport qui les unit, l'expérience peut nous apprendre à interpréter l'un par l'autre; mais où est la possibilité de l'expérience, quand nous n'apercevons que le signe, et que la chose signifiée reste invisible? Or, c'est ce qui arrive dans le cas dont il s'agit: les pensées et les passions de l'ame ne sont pas plus visibles que l'ame elle-même, et, par conséquent, leur connexion avec les signes sensibles ne peut pas être révélée par l'expérience; cette découverte dérive nécessairement d'une source plus élevée.

Elle est due à une faculté particulière, à une sorte de sens que la nature semble nous avoir donné à cet effet; et l'opération de ce sens est tout-à-fait analogue à celle des sens externes.

Quand je tiens dans ma main une bille d'ivoire, j'éprouve une certaine sensation du toucher. Il n'y a rien dans cette sensation qui soit hors de moi, rien de matériel; elle n'est pas ronde, elle n'est pas dure; c'est une pure affection de mon ame, et je ne puis en inférer par le raisonnement l'existence d'aucun corps. Mais, selon les lois de ma nature, la sensation emporte avec elle la conception d'un corps rond et dur, et la persuasion qu'il existe réellement dans ma main.

De même dans une face expressive, la figure et la couleur sont tout ce qui frappe mes yeux. Mais, selon les lois de ma nature, l'objet visible emporte avec lui la conception d'une certaine passion ou d'un certain sentiment, et la persuasion que cette passion ou ce sentiment existe réellement dans l'ame de la personne que je considère.

Dans le premier cas, une sensation du toucher est le signe; la rondeur et la dureté sont la chose signifiée.

Dans le second cas, les traits de la physionomie sont le signe, le sentiment ou la passion sont la chose signifiée.

La puissance des signes naturels pour exprimer les sentiments et les passions de l'ame, se remarque dans les muets, qui, à l'aide de ce seul langage, parviennent à faire entendre une foule de choses aux personnes même les moins familières avec cette manière de traduire la pensée.

Cette puissance ne se remarque pas moins dans le commerce que font ensemble des peuples qui ne parlent pas la même langue. Les signes naturels leur sont un instrument suffisant pour acheter et vendre, demander et refuser, pour témoigner des dispositions amicales ou hostiles.

Les acteurs qui, chez les anciens, gesticulaient sur le théâtre, tandis que d'autres récitaient les paroles, sont un autre exemple de l'efficacité du langage d'action. Cet art des gestes fut porté à un tel degré de perfection, que Macrobe rapporte de Cicéron et de Roscius, que celui-ci défiait l'orateur de rien exprimer par la parole qu'il ne pût traduire par le geste, et qu'ils se disputaient à qui de l'orateur et de l'acteur exprimerait une même pensée ou un même sentiment, l'un par un plus grand nombre de tours différents, l'autre par une plus grande variété d'attitudes et de mouvements.

Mais l'exemple le plus surprenant en ce genre est celui des pantomimes, qui, chez les Romains, jouaient des pièces entières sans le secours de la parole, et se faisaient parfaitement entendre des spectateurs.

Et ce qui est surtout digne d'attention, les spectateurs pour comprendre n'avaient besoin ni d'étude, ni d'exercice, tandis qu'il en fallait beaucoup aux pantomimes pour exceller dans leur art. C'est que le langage naturel est à la portée

de tous les hommes, romains, grecs ou barbares, éclairés de la lumière de la science, ou plongés dans les ténèbres de l'ignorance.

Lucien raconte, qu'un roi dont les états étaient situés sur le Pont-Euxin, étant venu à Rome sous le règne de Néron, et ayant vu un pantomime et compris avec la plus grande facilité toute son action, comme il était sur le point de retourner dans son pays, Néron, en lui serrant la main, l'engagea à lui demander ce qui lui plairait davantage. « Donne-moi le pantomime, » lui répondit le Barbare. Néron lui demanda de quelle utilité cet homme pourrait être dans son pays. « J'ai, dit-il, pour voisins « un grand nombre de peuples qui parlent des langues « diverses; il me tiendra lieu de tous les interprètes dont « j'ai besoin pour traiter avec eux. »

D'après tout ce qui précède, il me semble démontré, non-seulement qu'il y a une connexion naturelle entre certains signes du visage, de la voix et du geste, et certaines affections de l'ame, mais que par le seul effet des lois de notre constitution intellectuelle nous comprenons ces signes, et nous concluons du signe l'existence de la chose signifiée.

Dixième principe. Nous avons naturellement quelque égard aux témoignages humains en matière de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinion.

Avant que nous soyons capables de raisonner sur le témoignage et sur l'autorité, eux seuls peuvent nous apprendre une foule de choses qu'il nous importe de savoir. L'Auteur de la nature a donc mis en nous un penchant qui nous détermine à nous y fier, à un âge où nous sommes hors d'état de nous rendre compte des motifs de notre confiance. Il résulte de là que notre jugement est à la discrétion des personnes qui nous entourent dans ce premier

période de la vie. Mais l'intérêt de notre conservation et celui de notre instruction exigent qu'il en soit ainsi. Si l'enfant naissait à condition de ne rien accorder au témoignage et à l'autorité, il périrait, à la lettre, d'inanition de connaissance. Il ne lui est pas plus nécessaire d'être nourri par les autres avant qu'il sache se nourrir lui-même, qu'il ne lui est nécessaire de recevoir d'eux l'instruction avant qu'il puisse l'acquérir par son propre jugement.

Quand nos facultés sont mûres, la raison pose des bornes à ce penchant qui a gouverné notre enfance. Nous évaluons dans chaque cas particulier le degré de confiance qui est dû au témoignage et à l'autorité, et nous regardons comme une puérilité de leur en accorder plus que la raison ne l'approuve. Cependant jusqu'à la fin de la vie, nous sommes plus disposés à ce genre d'excès qu'à l'excès contraire, et le penchant auquel nous avons si long-temps obéi en aveugles conserve toujours quelque empire sur notre jugement.

Les principes naturels qui règlent nos jugements et nos opinions avant l'âge où nous acquérons l'usage de la raison, ne me semblent pas moins indispensables à un être tel que l'homme, que les instincts dont Dieu nous a pourvus pour diriger nos actions durant le même période.

Onzième principe. Beaucoup d'événements qui dépendent de la volonté libre de nos semblables, ne laissent pas de pouvoir être prévus avec une probabilité plus ou moins grande.

Il n'y a que les fous et les frénétiques dont les actions ne puissent être prévues en aucune manière : aussi, juge-t-on convenable de les enfermer, afin de prévenir le mal qu'ils pourraient se faire à eux-mêmes ainsi qu'aux autres: On ne les considère point comme des créatures raisonnables,

ni comme des membres de la société. Mais quant aux hommes dont les facultés sont saines, nous attendons d'eux une certaine régularité de conduite; et dans des milliers de cas nous pourrions hasarder de parier dix contre un, qu'ils agiront de telle manière, et non de la manière contraire.

Si nous n'avions pas cette espèce de certitude relativement à la conduite de nos semblables, la société serait impossible. Car ce qui rend les hommes capables de vivre en société, et de former des corps politiques, c'est l'assurance que leurs actions seront déterminées en grande partie par les principes communs de la nature humaine.

On peut toujours compter qu'ils prendront quelque soin de leurs intérêts et de leur réputation, des intérêts et de la réputation de leurs proches et de leurs amis; qu'ils ressentiront en quelque degré le bienfait et l'injure; qu'ils auront quelque égard à la vérité et à la justice, ou du moins qu'ils ne s'en écarteront pas sans l'attrait d'une tentation puissante.

C'est sur des principes de cette nature qu'est appuyé tout le raisonnement politique. Il n'est jamais démonstratif; mais il s'élève quelquefois au plus haut degré de probabilité, surtout dans l'application qu'on en fait à de nombreuses réunions d'hommes.

Douzième et dernier principe. Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables.

Nous avons cette conviction, dès que nous sommes capables d'apprendre quelque chose par expérience; car l'expérience suppose la conviction que l'avenir ressemblera au passé. Supprimez ce principe, et l'expérience de mille siècles sera aussi stérile pour notre instruction que les événements qui ne sont point encore arrivés.

Ce principe est un de ceux que le raisonnement vient confirmer, quand nous avons acquis la faculté d'observer avec réflexion le cours de la nature. Nous découvrons alors qu'elle est gouvernée par des lois invariables, et que s'il en était autrement, il n'existerait rien dans la conduite humaine de ce qu'on appelle prudence : il n'y aurait ni fin possible à se proposer, ni moyens calculables d'y arriver; ce qui aurait réussi dans une occasion, pourrait être un obstacle dans une occasion semblable.

Mais le principe nous est nécessaire bien avant le temps où nous pouvons lui prêter l'autorité du raisonnement, et c'est pour cela qu'il fait partie de notre constitution intellectuelle, et qu'il agit en nous lorsque la raison n'est pas encore née.

Lorsqu'elle survient, elle le trouve dans toute sa force. Elle ne le détruit ni ne l'affaiblit; mais elle nous apprend à l'appliquer avec plus de circonspection. Nous observons avec plus d'attention les circonstances essentielles d'où dépendent les événements, et nous apprenons à les distinguer de celles qui ne leur sont associées qu'accidentellement.

Pour séparer les unes des autres, il est quelquefois besoin d'un grand nombre d'expériences; une seule suffit d'autres fois pour établir une vérité générale. Ainsi quand il est arrivé une seule fois, qu'à un certain degré de froid, le mercure est devenu malléable, on peut être assuré que le même degré de froid produira le même effet jusqu'à la fin du monde.

Il est à peine nécessaire d'observer que le principe dont il s'agit est l'unique base de la philosophie naturelle, et qu'avec lui elle s'écroulerait tout entière.

Aussi Newton l'a-t-il posé comme un axiome, ou comme une des règles de l'art de philosopher : *Effectuum genera-*

lium ejusdem generis eædem sunt causæ. Il n'y a personne qui n'adopte ce principe aussitôt qu'il le comprend, et personne non plus qui en demande la preuve ; ce qui est le caractère d'un principe primitif.

Il est remarquable qu'attendant chaque jour une foule d'événements dans l'ordre de la nature sur la seule foi de cette règle, nous ne songions jamais à examiner quelle est l'autorité du principe qui détermine si invinciblement notre attente.

Hume est le premier, je crois, qui ait agité cette question : il a clairement démontré qu'il n'a point l'évidence intuitive des axiomes géométriques, et qu'il n'est pas fondé non plus sur le raisonnement ; en effet, ce n'est point une vérité nécessaire.

Hume s'est efforcé de l'expliquer par les principes de sa philosophie. Je n'examinerai point ici la justesse de cette explication : ce n'en est pas le lieu ; qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas exacte, et je pense qu'elle ne l'est pas, il suffit que le principe soit universellement admis par tous les hommes, et qu'il ne soit fondé sur aucun raisonnement préalable, pour qu'on doive le regarder comme un premier principe, dans le sens que j'attache à cette expression.

Je suis loin d'affirmer que dans l'énumération que je viens de faire, aucun des premiers principes sur lesquels le raisonnement s'appuie dans la sphère des vérités contingentes ne soit omis. De pareilles énumérations sont rarement complètes, même lorsquelles ont été faites avec le plus de soin et de réflexion.

CHAPITRE VI.

DES PREMIERS PRINCIPES DES VÉRITÉS NÉCESSAIRES.

Il ne s'est point élevé de disputes sur la plupart des principes des vérités nécessaires, et par conséquent, il serait inutile de s'y arrêter. Il suffira de les diviser en classes, de donner des exemples de ceux qui forment chaque classe, et de faire quelques remarques sur ceux qui ont été contestés.

La division la plus naturelle est celle qui rapporte ces différents principes aux sciences auxquelles ils appartiennent.

Premièrement donc, il y a des principes qu'on pourrait appeler grammaticaux, ceux-ci, par exemple : Tout adjectif, dans une phrase quelconque, appartient à un substantif exprimé ou sous-entendu; il n'y a point de phrase complète sans verbe.

Quand on a réfléchi sur la structure du langage, et qu'on s'est formé des idées nettes de la nature et de l'usage des différentes parties du discours, on comprend, sans le secours du raisonnement, que ces principes, ainsi que beaucoup d'autres de la même espèce que je pourrais citer, sont des vérités nécessaires.

Deuxièmement. Il y a des axiomes logiques; en voici des exemples : Il n'y a ni vérité, ni erreur dans un assemblage quelconque de mots qui ne forment pas une proposition; toute proposition est vraie ou fausse; une proposition ne peut pas être vraie et fausse en même temps; le raisonnement qui roule dans un cercle ne prouve rien;

tout ce qui peut être affirmé d'un genre, peut l'être de toutes les espèces et de tous les individus qui appartiennent à ce genre.

Troisièmement. Tout le monde reconnaît qu'il y a des axiomes mathématiques. Les géomètres, depuis Euclide, et à son exemple, posent les axiomes ou les premiers principes d'après lesquels ils raisonnent, et l'heureux effet de cette méthode sur les progrès et la stabilité de la science géométrique, n'est pas un médiocre encouragement à l'étendre à toutes les autres sciences, autant qu'il est possible de le faire.

Hume prétend avoir découvert un côté faible, même dans les axiomes mathématiques; il pense qu'il n'est pas rigoureusement vrai, par exemple, que deux lignes droites ne puissent se couper qu'en un seul point.

Son raisonnement a pour principe que toute idée simple est la copie d'une impression précédente, et que, par conséquent, elle ne saurait avoir plus d'exactitude et de précision que son modèle. Ce principe supposé, Hume raisonne ainsi: « Personne n'a jamais vu, personne n'a jamais touché une ligne tellement droite qu'elle ne pût « en couper une autre, également droite, en deux ou plusieurs points; donc, il n'y a point d'idée d'une ligne « semblable. »

« Par la même raison, dit Hume, les idées essentielles « à la géométrie, telles que les idées d'égalité, de carré, de « cube, sont loin d'être parfaitement exactes et déterminées, « et les définitions détruisent les preuves. » Ainsi, selon Hume, et dans ses propres termes, la démonstration mathématique est une corde de sable.

Je conviens, avec cet ingénieux écrivain, que si nous sommes dans l'impuissance de concevoir du point, de la ligne et de la surface, des idées plus exactes que

celles que peuvent nous fournir la vue et le toucher, la démonstration mathématique est une chimère.

Mais je soutiens que par l'analyse, l'abstraction et la combinaison, l'intelligence de l'homme a le pouvoir d'extraire des matériaux grossiers et confus des sens, les formes élégantes et rigoureuses de la ligne, de la surface et du solide mathématiques.

Celui qui ne parvient point à concevoir d'une manière précise et déterminée la figure que les géomètres appellent un cube, non-seulement n'est pas géomètre, mais il n'est pas capable de le devenir. Mais celui qui y parvient, conçoit nettement qu'elle est terminée par six surfaces mathématiques qui forment des carrés parfaits et parfaitement égaux; il conçoit que ces surfaces sont terminées par douze lignes mathématiques parfaitement droites et parfaitement égales, et que ces lignes sont terminées par huit points mathématiques.

Et s'il a la conscience de toutes ces conceptions et de leur clarté, ce qui est le cas de tous les géomètres du monde, il ne peut pas être convaincu par le raisonnement qu'il ne les a point ou qu'elles ne sont pas claires, pas plus que celui qui souffre ne peut être convaincu qu'il ne souffre pas.

Toute théorie de laquelle il résulte que nous n'avons pas de notions distinctes du point, de la ligne, de la surface et du solide géométriques, est nécessairement fausse; par conséquent ces notions ne sont pas des copies de nos impressions.

La Vénus de Médicis n'est point une copie du bloc de marbre qui en a fourni la matière; cette belle statue en a été tirée par une opération manuelle, à laquelle on pourrait, à la lettre, donner le nom d'abstraction. Par une abstraction d'un autre genre, l'entendement tire les

notions mathématiques, du bloc des perceptions sensibles.

Comme les vérités qui sont l'objet de la philosophie naturelle ne sont pas nécessaires, mais contingentes, et qu'elles dépendent de la volonté du Maître du monde, les principes dont elles se déduisent sont de la même nature, et par conséquent n'appartiennent point à cette classe.

Quatrièmement. Je pense qu'il y a aussi des axiomes en matière de goût; car, malgré la diversité des goûts, il existe des principes que tous les goûts reconnaissent. Je ne sache pas que ce soit nulle part une perfection dans l'homme de n'avoir point de nez, ou de n'avoir qu'un œil, ou d'avoir la bouche mal placée. Combien de siècles se sont écoulés depuis Homère! et qui toutefois dans ce ce long intervalle a jamais fait l'éloge de la beauté de Thersite?

On appelle avec raison les beaux arts, les *arts du goût*; en effet les principes du beau et les principes du goût sont les mêmes. Or, on rencontre la même harmonie de principes entre ceux qui les cultivent, qu'entre ceux qui cultivent les arts d'une autre espèce.

Et si ceux pour qui les artistes travaillent ne partageaient point leurs principes, ils ne pourraient ni comprendre, ni goûter leurs ouvrages.

Le goût d'Homère, de Virgile, de Milton, de Shakespear, fut le même; tous ceux qui ont connu et admiré leurs écrits, tous ceux qui les connaissent et qui les admirent, n'en ont point d'autre.

Les règles fondamentales de la poésie, de la musique, de la peinture, de l'action dramatique, de l'éloquence, n'ont jamais changé et ne changeront jamais.

La diversité des goûts a souvent été alléguée comme

une preuve sans réplique que les principes du goût ne sont pas immuables; mais on peut rendre raison de cette variété, et la concilier avec l'immutabilité des principes.

Il y a un goût naturel et un goût acquis, et cela est vrai du goût physique comme du goût intellectuel; l'un et l'autre sont également soumis à l'influence de l'habitude et de la mode.

Parmi nos goûts naturels, nous en avons qui sont purement animaux, et d'autres qui sont rationnels.

Des couleurs vives et brillantes, le bruit, les tours de force ou d'adresse plaisent aux enfants; les sauvages sont enfants sur ce point; ils ont les mêmes goûts.

Mais il y a des goûts plus intellectuels. La raison nous enseigne que l'amour et l'admiration sont déplacés et ridicules quand ils s'attachent à des objets qui n'ont point d'excellence réelle.

Quand le goût est éclairé par la raison, la raison juge que l'objet possède une perfection ou une excellence réelle, et notre admiration obéit à ses décisions. Il y a tout à la fois un jugement et un sentiment dans chaque opération du goût, et c'est le jugement qui détermine le sentiment.

Or je ne prétends pas que nos goûts acquis et nos goûts animaux puissent être réduits en principes; mais je soutiens que ceux de nos goûts qui sont fondés sur le jugement en ont d'assurés.

Les Vertus, les Graces et les Muses ont une beauté qui leur est propre; cette beauté n'est point dans l'ame du spectateur, elle est dans l'excellence de l'objet. Si nous n'en avons pas la perception, c'est que nos facultés sont défectueuses ou perverties.

Et de même qu'il y a une beauté native dans certaines qualités morales ou intellectuelles, de même il y a une beauté dérivée dans les signes naturels de ces qualités.

Les traits de la physionomie, les modulations de la voix, les formes, les attitudes et les gestes du corps expriment les bonnes ou les mauvaises qualités de l'individu, et leur beauté ou leur difformité sont empruntées de la nature des qualités qu'ils signifient.

Tous les ouvrages de l'art expriment quelque qualité de l'artiste, et souvent aussi ils empruntent une beauté nouvelle soit de l'utilité, soit de la subordination judicieuse des moyens à la fin.

De toutes ces choses, les unes doivent nécessairement plaire, les autres nécessairement déplaire; s'il en est autrement, c'est la faute du spectateur; tout ce qui est excellent de sa nature, a droit à l'approbation d'un jugement sain et d'une ame pure.

Ce que nous venons de dire se résume dans les points suivants.

Il ne s'agit ici que du goût naturel, et non du goût acquis par l'habitude et la mode. Le goût naturel est en partie animal, en partie rationnel. Le premier est un don de la prévoyante sagesse de l'Auteur de notre être; c'est tout simplement une disposition innée à recevoir du plaisir de la contemplation de certains objets, et du déplaisir de la contemplation de quelques autres, avant que nous soyons capables de discerner leur excellence ou leur défectuosité réelle. Le goût rationnel est cette partie de notre constitution morale, qui nous rend capables de recevoir de la contemplation de ce qui est excellent en soi, un plaisir qui est déterminé et mesuré tout à la fois par le jugement que nous en portons, et qui en est inséparable. Ce goût peut être bon ou mauvais, selon qu'il est fondé sur des jugements vrais ou faux; et si ceux-ci peuvent être vrais ou faux, ils ont nécessairement pour points de départ et pour régulateurs des premiers principes.

Cinquièmement. Il y a aussi des premiers principes en morale.

Dans l'ordre du démérite, une action qui blesse la justice vient avant celle qui ne blesse que la générosité; dans l'ordre du mérite, une action généreuse vient avant celle qui n'est que juste; on ne doit rejeter sur personne le blâme de ce qu'il n'a pu empêcher; nous ne devons point faire aux autres ce que nous trouverions injuste qu'ils nous fissent en pareille circonstance : toutes ces propositions ont le caractère de premiers principes, et on pourrait en citer plusieurs autres qui ne sont pas moins évidentes que les axiomes de la géométrie.

On peut alléguer que nos déterminations morales aussi bien que nos déterminations en matière de goût, ne sont point des vérités nécessaires; qu'elles dérivent, les unes de cette faculté que nous appelons le goût, les autres de la faculté que nous appelons le sens moral ou la conscience; que ces facultés auraient pu être d'une nature telle, qu'elles produisissent en nous des déterminations différentes ou même contraires; que de même qu'il n'y a rien de doux ou d'amer en soi, et que le doux et l'amer ne sont autre chose que ce qui plaît et déplaît au sens externe du goût, de même rien n'est beau ou difforme en soi, rien n'est moralement bon ou mauvais en soi; mais que la beauté et la difformité, le bien et le mal moral ne sont autre chose que ce qui plaît ou déplaît au sens interne du goût, et au sens moral ou à la conscience.

C'est là un système qui a eu, dans les temps modernes, des partisans d'une grande autorité. S'il est conforme à la vérité, la morale et le goût ne conservent pas un principe qui soit une vérité nécessaire; car dans l'une et dans l'autre sphère, il réduit toutes nos déterminations à ce fait, qu'en certaines occasions nous éprouvons des impres-

sions agréables, et en d'autres des impressions pénibles.

L'opinion contraire à ce système est, à mes yeux, la vérité même; il m'est évident qu'en matière de goût, celui qui trouve la politesse laide et la grossièreté belle, porte un jugement faux, quelle que soit sa constitution naturelle. Il m'est également démontré que celui qui préférerait, en morale, la cruauté, la perfidie, l'injustice, à la générosité, à la loyauté, à la justice, porterait un faux jugement, quelle que fût sa constitution naturelle.

Et, s'il est certain qu'il y ait un jugement dans chaque détermination morale et dans chaque détermination du goût, on ne saurait nier que ce qui est vrai ou faux en morale et en matière de goût, ne le soit nécessairement. C'est pour cela que j'ai placé les principes de la morale et du goût au nombre des vérités nécessaires.

Sixièmement. La dernière classe de principes à laquelle nous nous arrêterons, est celle des principes que nous appelons métaphysiques.

Trois surtout fixeront notre attention, tant à raison de leur importance que parce qu'ils ont été contestés par Hume.

1. Le premier de ces principes est celui-ci : Les qualités sensibles qui sont l'objet de nos perceptions ont un sujet que nous appelons *corps*, et les pensées dont nous avons la conscience ont un sujet que nous appelons *esprit.*

Il n'est pas plus évident que deux et deux font quatre, qu'il ne l'est qu'il ne saurait y avoir de figure sans quelque chose de figuré, ni de mouvement si rien n'est mû. Je ne perçois pas seulement la figure et le mouvement, mais je perçois que ce sont des *qualités*, qui ont une relation nécessaire à *quelque chose* en quoi elles existent. La difficulté que quelques philosophes trouvent à concevoir cette relation est toute dans la théorie des idées. Un sujet de nos perceptions sensibles n'est, disent-ils, ni une idée de

sensation, ni une idée de réflexion; donc nous n'avons point l'idée de ce sujet. Dans la langue de Hume, cette objection se réduit à demander de quelle *impression* dérive l'*idée* de substance, et à soutenir que, si on ne peut assigner l'*impression* dont elle est la copie, elle n'est point au nombre de nos *idées*.

La distinction des qualités sensibles et de la substance à laquelle elles appartiennent, de la pensée et de la substance qui pense, n'est point une invention des philosophes; toutes les langues l'expriment, et par conséquent elle est dans l'esprit de tous les hommes qui entendent la langue qu'ils parlent. Je ne pense pas que le philosophe le plus sceptique dans la spéculation, puisse soutenir une demi-heure de conversation sur les affaires communes de la vie, sans manifester plus d'une fois, de la manière la moins équivoque, qu'il est convaincu de la réalité de cette distinction.

Locke reconnaît, « que nous ne concevons pas com-« ment les idées simples des qualités sensibles pourraient « subsister seules, et que c'est à cause de cela que nous « supposons qu'elles existent dans un sujet qui est leur « soutien commun[1]. » Cependant il se rencontre dans le cours de son ouvrage des expressions d'après lesquelles on pourrait demander, s'il a regardé l'opinion *que les qualités sensibles ont un sujet*, comme un jugement conforme à la vérité, ou comme une erreur vulgaire. Mais il dissipe tous les doutes dans sa première lettre à l'évêque de Worcester; il y cite un grand nombre de passages de l'*Essai sur l'entendement*, pour prouver qu'il n'a jamais nié ni mis en question l'existence des substances spirituelles ou matérielles; il s'accorde à penser avec l'évêque de

1 Essais, liv. II, chapitre 23, § 2.

Worcester que cette existence est suffisamment prouvée par cela seul, « qu'il répugne à notre conception que les accidents et les modes puissent subsister par eux-mêmes. » Mais Locke ne donne aucune preuve de cette répugnance, et il ne pouvait en donner aucune, parce qu'elle est un principe primitif.

Il est à regretter que Locke, qui a fait des recherches si étendues et en général si exactes sur l'origine, la certitude et les limites de la connaissance humaine, ne se soit pas occupé de découvrir l'origine de cette persuasion universelle des hommes, persuasion que lui-même partageait, que les qualités sensibles ont un sujet que nous appelons *corps*, et que la pensée a un sujet que nous appelons *esprit*. Quelque attention donnée à des opinions si importantes, qui gouvernent la croyance du genre humain et même celle des Sceptiques dans la conduite de la vie, l'aurait probablement conduit à reconnaître, que la sensation et la conscience ne sont pas les sources uniques de la connaissance; qu'il y a dans la nature humaine des principes de croyance dont nous ne pouvons rendre d'autre raison, si ce n'est qu'ils résultent nécessairement de la constitution de nos facultés; et que s'il était en notre pouvoir d'anéantir l'influence qu'ils exercent sur notre conduite, nous ne parlerions ni n'agirions en créatures raisonnables.

Expliquer pourquoi nous sommes persuadés par nos sens, par la conscience, par toutes nos facultés est une chose impossible; nous disons : *cela est ainsi*, *cela ne peut pas être autrement*, et nous sommes à bout. Mais n'est-ce pas là l'expression d'une croyance irrésistible, d'une croyance qui est la voix de la nature, et contre laquelle nous lutterions en vain? Voulons-nous pénétrer plus avant, demander à chacune de nos facultés quels

sont ses titres à notre confiance, et la lui refuser jusqu'à ce qu'elle les ait produits? alors je crains que cette extrême sagesse ne nous conduise à la folie, et que, pour n'avoir pas voulu subir le sort commun de l'humanité, nous ne soyons tout-à-fait privés de la lumière du sens commun.

2. Le second des principes métaphysiques que nous nous proposons de considérer est celui-ci : Tout ce qui commence à exister est produit par une cause.

La philosophie a cette obligation à Hume, qu'en remettant en question la plupart des premiers principes de la connaissance, il a obligé les philosophes de rechercher avec plus d'attention qu'on ne l'avait fait auparavait, quelle est la nature de l'évidence sur laquelle ils reposent. La vérité ne craint point de pareilles recherches; elle ne redoute ni les regards ni la lumière, et ne peut que gagner à l'examen le plus rigoureux. Hume est le premier qui ait révoqué en doute si ce qui commence d'exister a nécessairement une cause.

A cet égard, l'une de ces trois choses est vraie : ou cette maxime n'est qu'une opinion sans preuve, que les hommes ont adoptée inconsidérément; ou elle peut être démontrée par le raisonnement; ou elle est évidente par elle-même, ne veut ni n'exige aucune preuve, et doit être reçue comme un axiome, inacessible à toute contradiction et à toute dispute.

La première de ces suppositions ne peut pas être discutée sérieusement par des philosophes, puisqu'elle met fin à toute philosophie, à toute morale, à toute religion, à toute prudence dans la conduite de la vie, enfin à tout raisonnement qui ne se renferme pas dans la limite des objets sensibles.

Quant à la seconde supposition, que le principe dont

il s'agit peut être prouvé par le raisonnement, j'ai beau chercher cette preuve, je ne la trouve pas, et je crains qu'elle ne soit impossible à découvrir.

Je ne connais que trois ou quatre arguments présentés par les philosophes dans le dessein de démontrer *à priori* cette proposition, que tout ce qui commence d'exister a une cause.

L'un est de Hobbes, un autre de Clarke, le troisième de Locke. Hume, qui les a examinés dans son *Traité de la nature humaine*, a démontré que tous supposent ce qui est en question; sorte de sophisme où l'on tombe très-aisément, quand on entreprend de prouver ce qui est évident de soi-même.

D'autres philosophes ont pensé que si ce principe ne pouvait point être prouvé *à priori*, il pouvait l'être et il l'était par l'expérience; que dans le vrai, ce principe n'était qu'une induction des phénomènes qui tombent incessamment sous notre observation.

Mais, à mon avis, ce genre de preuve est loin de présenter des résultats satisfaisants; voici mes raisons.

1° La proposition, que tout ce qui commence d'exister a une cause, n'est pas contingente, mais nécessaire. Il ne s'agit pas de prouver que, dans le fait, ce qui commence d'exister a une cause, ni même que, dans le fait, ce qui a commencé d'exister en a toujours eu; mais bien que ce qui commence d'exister a nécessairement une cause, et que rien ne commencerait d'exister sans cette condition.

Les propositions de ce genre ne se prouvent point par induction. L'expérience nous découvre ce qui est et ce qui a été; elle n'enseigne point ce qui doit être nécessairement : or, une conclusion ne peut pas être d'une autre nature que ses prémisses.

C'est par cette raison qu'aucune vérité mathématique ne s'établit par l'induction. Quand l'expérience aurait constaté dans un millier de cas que la surface d'un triangle est la moitié de la surface d'un rectangle de même base et de même hauteur, il ne serait pas prouvé qu'il en sera nécessairement ainsi dans tous les cas, et qu'il est impossible qu'il en soit autrement. Or c'est précisément là ce que le géomètre affirme.

De même, quand nous aurions la preuve expérimentale la plus complète que les choses qui jusqu'ici ont commencé d'exister avaient une cause, la nécessité de la cause ne serait pas démontrée. L'expérience peut nous apprendre quelles sont, en fait, les lois de la nature; elle ne peut nous révéler les connexions nécessaires des choses.

2° Les maximes générales fondées sur l'expérience, n'ont qu'un degré de probabilité proportionné à l'étendue de l'expérience; elles ne sont jamais admises que sous la réserve de toutes les exceptions que l'observation pourra découvrir.

La loi de la gravitation a en sa faveur les preuves les plus solides et les plus complètes que puissent fournir l'expérience et l'induction; cependant s'il était constaté par une expérience positive qu'il y a quelque espèce de matière qui ne gravite point, la loi dont il s'agit serait limitée par cette exception.

Il est évident que jamais les hommes n'ont considéré le principe de la nécessité des causes comme une de ces vérités qui sont sujettes à des exceptions ou à des restrictions : il n'est donc pas appuyé sur le même genre de preuves que ces vérités.

3° L'expérience est loin d'enseigner que tous les changements que nous observons actuellement dans la nature aient une cause.

La cause du plus grand nombre de ces changements nous reste inconnue; l'expérience ne peut donc nous apprendre s'ils ont ou s'ils n'ont pas des causes.

La causation n'est point un objet des sens; la seule notion que nous en donne l'expérience dérive de la conscience du pouvoir que nous exerçons sur nos pensées et sur nos actes. Mais à coup sûr, cette expérience qui n'embrasse qu'un seul fait, est trop limitée pour servir de base à la vérité universelle, que toutes les choses qui ont eu, qui ont, ou qui auront un commencement, impliquent nécessairement une cause.

Toutes ces raisons démontrent que l'expérience est aussi impuissante pour expliquer le principe dont il s'agit, que le raisonnement *à priori* pour le démontrer.

Il ne reste que la troisième supposition, qui est que le principe de la nécessité des causes est évident par lui-même. Deux raisons surtout me persuadent qu'elle doit être admise.

La première est tirée du consentement universel des hommes, non des philosophes seulement, mais du vulgaire le plus ignorant et le plus grossier.

Hume est le premier, comme nous l'avons dit, qui ait exprimé quelque doute sur la certitude de ce principe. Mais c'est une faible autorité en cette matière que celle d'un philosophe qui a rejeté tous les principes de la connaissance humaine, hors celui de la conscience, et qui n'a pas même épargné les axiômes mathématiques.

Allons plus loin, et disons qu'à l'égard des premiers principes, l'autorité du plus grand philosophe n'a pas plus de poids que celle du premier homme doué du sens commun, et qui est accoutumé à juger dans les cas particuliers où ils s'appliquent. Ici l'ignorance du peuple est compétente comme la science du philosophe : celle-ci n'a

point de prérogative; la seule qu'on puisse lui concéder c'est d'être plus sujette à s'égarer, passionnée comme elle risque de l'être par l'ascendant d'un système qui lui serait cher.

Toutefois, philosophes et vulgaire sont ici parfaitement d'accord. De quoi s'occupe la philosophie, depuis que les hommes la cultivent, si ce n'est de l'investigation des causes? Qui a jamais songé, avant Hume, à cette question préalable: *Y a-t-il des causes?* Si elle n'avait pas été absurde, n'était-il pas plus naturel de l'élever, que de se perdre, comme on l'a fait, dans une multitude de causes chimériques ou contradictoires?

Les philosophes ont fait naître le monde d'un œuf, d'un combat entre l'amour et la haine, entre le sec et l'humide, entre le froid et le chaud; pourquoi toutes ces causes, si le monde avait pu commencer sans cause? Derrière ce retranchement inexpugnable, les athées se seraient ri de toutes les objections dont on les a pressés: nous ne connaissons cependant aucune secte d'athées qui en ait fait usage.

Plutôt que de se défendre par cette absurdité, ils ont assigné au monde des causes imaginaires, telles que le hasard, le concours des atomes, la fatalité, etc.

Les explications que les philosophes ont données des phénomènes particuliers, supposent la nécessité et la réalité des causes. *Tout phénomène a nécessairement une cause*, est un axiome qu'ils n'ont jamais mis en question. *Nil turpius physicis*, dit Cicéron; *quàm fieri sine causâ quicquam dicere.* Ainsi Cicéron, quoique disciple de l'Académie, était dogmatique en ce point. Et Platon, le père de l'Académie, ne l'était pas moins; παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν, dit ce philosophe dans le Timée; *Il est impossible que rien naisse sans une cause.*

Hume est le premier qui ait été d'un avis contraire; il en convient, ou plutôt il s'en félicite comme d'une découverte. « C'est, dit-il, une maxime reçue dans la philosophie, que tout ce qui commence à exister a nécessairement une cause de son existence. Tous les raisonnements la supposent; on n'en demande et on n'en donne aucune preuve. On la dérive de l'intuition, et on s'accorde à la regarder comme un de ces principes qui peuvent bien être niés du bout des lèvres, mais dont on ne peut pas douter sincèrement, et du fond du cœur. Cependant, si nous la confrontons à l'idée de la connaissance, telle que nous l'avons expliquée, nous apercevons bientôt qu'elle n'a point les conditions de la certitude intuitive. » Cela signifie seulement qu'elle est en opposition avec la théorie ou le système de Hume sur la certitude intuitive; ce qui, aux yeux de Hume, lui enlève sans contestation le privilége d'être certaine.

La conviction du vulgaire à cet égard n'est ni moins ferme ni moins générale que celle des philosophes; les superstitions de l'un ont la même origine que les systèmes des autres, la curiosité des causes. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*, est un sentiment commun à tous les hommes; mais dire qu'il arrive quelque chose sans cause est une proposition qui choque le sens commun des sauvages eux-mêmes.

Cette persuasion universelle du genre humain, qu'il n'arrive rien sans cause, se comprend, si la nécessité des causes se présente d'elle-même à nos facultés rationnelles; elle est inexplicable dans toute autre hypothèse. Il est impossible de l'attribuer à l'éducation, à l'enseignement philosophique ou religieux. Si elle n'est qu'une illusion, qu'un préjugé universel, qu'on découvre donc et que l'on montre dans la nature de l'homme les causes univer-

selles aussi qui l'ont produite? Mais imposer à Hume cette loi, c'est oublier que dans ses principes, un préjugé peut, aussi bien qu'un événement physique, n'avoir pas de cause.

La seconde raison qui me fait mettre l'opinion de la nécessité des causes au rang des premiers principes, c'est qu'elle n'est point purement spéculative, mais qu'elle règle toute la conduite des hommes et leurs intérêts les plus importants, même dans les cas où la décision de l'expérience est douteuse. On ne peut pas en effet la rejeter, sans renoncer à toute prudence.

Il est reçu dans les familles nombreuses, qu'un certain être qui s'appelle *personne* rôde sans cesse au-dedans et au-dehors de la maison pour y commettre des désordres, et la plus grande vigilance n'empêche pas qu'il n'arrive beaucoup de choses qui ne peuvent être imputées qu'à lui; de sorte qu'à ne consulter que l'expérience, *personne* est un être très-actif, et qui a une part considérable dans la conduite des affaires domestiques. Voilà un système qui ne semble pas plus absurde que beaucoup d'autres, et qui a en sa faveur l'autorité de l'expérience : cependant il n'en impose ni aux ignorants ni aux enfants. L'enfant qui ne retrouve plus l'instrument de ses jeux, sait qu'il a été détourné par *quelqu'un*. Il ne serait peut-être pas difficile de lui persuader qu'il a été détourné par un être invisible, mais on ne lui persuaderait jamais qu'il n'y a point d'auteur du délit, ou que cet auteur est *personne*.

Un secrétaire a été brisé; l'argent et les bijoux qu'il contenait ont disparu : cela est arrivé quantité de fois sans cause apparente. Que conseille l'expérience, si elle est seule consultée? Elle ne peut conseiller autre chose, si ce n'est de mettre dans la balance les exemples d'événe-

ments semblables où l'intervention d'une cause a été découverte, et ceux qui n'ont pu être attribués à une cause certaine; les lois de l'équilibre détermineront s'il est probable ou non que l'événement dont il s'agit soit arrivé sans cause. Je le demande, y a-t-il un homme de sens qui subordonne son jugement à ce calcul?

Un homme a été trouvé sur la grande route, dépouillé, couvert de sang, percé d'un coup mortel. Un tribunal s'assemble pour découvrir la cause de la mort de cet homme; il examine s'il a péri par l'effet d'un accident, s'il s'est tué lui-même, ou s'il a été tué par des inconnus. Supposons qu'un disciple de Hume siége dans ce tribunal, et qu'il propose cette question préalable: « L'événement dont « vous recherchez la cause a-t-il une cause, ou bien est-il « arrivé sans cause? » Qu'arriverait-il?

Dans les principes de Hume, les raisons ne lui manqueraient pas pour soutenir qu'il a pu arriver sans cause, et s'il fallait en appeler à l'expérience, il est assez difficile de prévoir de quel côté le poids des faits ferait pencher la balance. Mais il n'est point téméraire d'assurer, que si Hume avait été un des juges, il aurait oublié sa philosophie, et qu'il aurait suivi comme ses collègues les inspirations du sens commun.

On pourrait citer plusieurs passages de Hume lui-même, où se trahit à son insu la même conviction intérieure de la nécessité des causes, qui gouverne le reste des hommes; je citerai de préférence le suivant, parce qu'il est tiré du chapitre même où il combat le principe de causalité : « Quant aux impressions, que nous recevons « par les sens, je pense, dit-il, que leur cause dernière est « tout-à-fait inaccessible à la raison humaine. Il sera « toujours impossible de décider si elles nous viennent

« immédiatement des objets, ou si elles sont produites « par une faculté créatrice de l'esprit, ou si elles dérivent « de l'auteur de notre être. »

Pour être conséquent, Hume aurait dû ajouter, *ou si elles n'ont point de cause du tout.*

Les arguments par lesquels il prétend prouver que le principe de la nécessité des causes n'est point évident par lui-même, sont au nombre de trois.

1° Toute certitude résulte d'une comparaison d'idées et de la découverte des relations inaltérables qu'elles ont entre elles ; or, il n'y a aucune relation de ce genre, de laquelle on puisse déduire cette proposition : *Tout ce qui a commencé d'exister, a nécessairement une cause de son existence.*

2° La proposition contraire n'est point inconcevable ; or, tout ce que nous concevons est possible.

3° Ce que nous appelons la cause d'un événement n'est rien de plus qu'un autre événement qui le précède et n'en est jamais séparé.

Les deux premiers arguments ont été appréciés ailleurs [1] ; le troisième, qui forme un des points les plus importants de la philosophie de Hume, le sera par la suite ; il suffit d'observer en ce moment que si la seule antériorité dans l'ordre de la succession des faits suffit pour constituer la nature de la cause, le jour est certainement la cause de la nuit, et la nuit la cause du jour ; car jamais deux événements ne se sont plus constamment succédés, depuis le commencement du monde.

3. Le dernier des principes métaphysiques que nous examinerons, et que Hume a également contesté, est celui-ci : Les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet, prouvent un dessein et une intelligence dans la cause.

[1] Essai VI, chapitre III

L'intelligence, le dessein, l'art, ne sont point des objets des sens, et la conscience ne peut nous les révéler nulle part qu'en nous-mêmes. Il n'est pas même exact de dire que nous ayons la conscience des talents naturels ou acquis que nous possédons; nous avons seulement la conscience des opérations de notre esprit où ils se déploient. On connaît sa propre capacité, précisément de la même manière dont on découvre celle des autres, par les effets qu'elle produit quand il se rencontre des occasions de l'exercer.

Celui-là est sage pour nous, dont les actions et la conduite offrent des signes de sagesse; celui-là est éloquent, dont les discours le sont; et c'est de la même manière que se révèlent à notre intelligence toutes les espèces de vertus, de talents, de capacités et de qualités dont nos semblables peuvent être doués.

Cependant nous jugeons de toutes ces qualités invisibles avec autant d'assurance que des objets qui tombent immédiatement sous nos sens.

Celui-ci est un idiot; cet autre, qui feint de l'être pour échapper à la peine qu'il a encourue, jouit d'un entendement sain, et on doit le rendre responsable de ses actions; nous percevons en quelque sorte la franchise et la ruse, l'adresse et la balourdise, l'ignorance et les lumières, la vivacité ou la lenteur de l'intelligence. Il n'y a personne qui ne porte des jugements sur les facultés intellectuelles et sur le caractère moral de ceux qui l'approchent, et ce sont ces jugements qui président au commerce de la société et aux intérêts de la vie commune. Il n'est pas plus en notre pouvoir de nous en abstenir, que de nous abstenir de voir ce qui est devant nos yeux: la loi de notre nature nous y oblige également.

Or, chacun des jugements particuliers que nous por-

tons ainsi, n'est qu'une application de ce principe général : que l'intelligence, la sagesse et les autres qualités mentales dans la cause, peuvent être conclues avec certitude de leurs signes dans l'effet.

Les actions et les discours des hommes sont des effets, dont les hommes eux-mêmes sont les causes. Les effets se manifestent à nos sens; les causes restent derrière la toile. C'est en observant les effets que nous prononçons sur l'existence et sur le degré des causes.

Nous inférons le courage des actions courageuses, la prudence d'une suite d'actions prudentes, et ainsi du reste.

Nous le faisons avec la plus parfaite sécurité; nous ne pouvons pas ne pas le faire; et nous avons sans cesse besoin de le faire dans la conduite de la vie. Ce sont là les caractères éminents qui distinguent les premiers principes.

Dira-t-on que le principe dont il s'agit peut être une acquisition du raisonnement ou de l'expérience, et qu'ainsi on n'est point fondé à le considérer comme un premier principe?

Je consentirai à le regarder comme une découverte du raisonnement, si l'on me prouve que tous ceux, ou seulement que la moitié de ceux qui en sont impérieusement gouvernés, ont pu le découvrir par cette voie; mais j'ai lieu de croire que cela est impossible à prouver, et voici les raisons que j'en apporte.

1° Ce principe est universel; il est commun aux philosophes et au peuple, au savant et à l'ignorant; il règne avec une égale autorité chez les peuples sauvages. Dans ce nombre infini d'hommes également persuadés, y en a-t-il un sur dix mille qui soit capable de rendre raison de sa conviction?

2° Lorsque les philosophes anciens et modernes qui raisonnent le plus volontiers et le mieux dans les matières soumises au raisonnement, ont entrepris de défendre ce

principe, ils n'ont pas allégué l'ombre d'une preuve. Ils se sont contentés d'en appeler au sens commun du genre humain, citant les exemples les plus propres à faire sentir l'absurdité de l'opinion contraire, et tournant contre elle l'arme du ridicule, arme excellente pour réfuter ce qui est absurde, mais tout-à-fait nulle pour démontrer ce qui est susceptible de l'être.

A l'appui de cette remarque, je citerai deux auteurs, l'un ancien et l'autre moderne, qui se sont spécialement appliqués à mettre dans tout son jour la vérité du principe dont il s'agit, et à qui on ne contestera point d'avoir su manier le raisonnement dans les sujets qui en étaient susceptibles.

Le premier est Cicéron, qui s'exprime de la manière suivante.

« Quæris cur hæc ità fiant, et quâ arte perspici possint? nescire me, fateor; evenire autem, te ipsum dico « videre. Casu, inquis. Itane vero? Quidquam potest casu « esse factum, quod omnes habet in se numeros veritatis? « Quatuor tali jacti, casu Venereum efficiunt; num etiam « centum Venereos, si quadringentos talos jeceris, casu « futuros putas? Adspersa temerè pigmenta in tabulâ, oris « lineamenta effingere possunt; num etiam Veneris Coæ « pulchritudinem effingi posse adspersione fortuitâ putas? « Sus rostro si humi A litteram impresserit, num proptereà suspicari poteris Andromacham Ennii ab eâ posse « describi? Fingebat Carneades, in Chiorum lapicidinis « saxo diffisso caput extitisse Panisci. Credo aliquam non « dissimilem figuram, sed certè non talem, ut eam factam « a Scopâ diceres. Sic enim se profectò res habet, ut nunquàm perfectè veritatem casus imitetur [1]. » — « Vous

[1] *De Divinatione*, lib. 1, cap. 13.

« demandez la raison des événements, et comment on « peut la découvrir? J'avoue que je n'en sais rien; je dis « seulement que vous savez aussi bien que moi qu'ils ar- « rivent. Par hasard, me direz-vous? Quoi! le hasard « peut-il faire quelque chose où il ne manque rien, pour « être entièrement tel qu'il faut? Quatre dés peuvent ame- « ner, par hasard, le point de Vénus; croyez-vous que « quatre cents dés pussent l'amener de même cent fois? « Des couleurs, jetées à l'aventure, peuvent représenter « les traits d'un visage, croyez-vous qu'elles pussent aussi « représenter toute la beauté de la Vénus de Gnide, ou de « celle de Cos? Si un pourceau en fouillant la terre y fait « la figure d'un A, vous imaginez-vous qu'il peut aussi y « écrire toute l'Andromaque d'Ennius. Carnéades supposait « qu'en fendant une pierre des carrières de Chio, on y « avait trouvé la tête d'un petit Faune; je veux qu'on « puisse y trouver quelque chose de semblable; mais au « moins ce ne serait pas un ouvrage si achevé, qu'il pût « passer pour être de Scopas; car il n'arrive jamais que « le hasard imite parfaitement la vérité[1]. »

Que trouvons-nous dans ce passage? Du bon sens et ce qui est propre à convaincre un esprit sans préjugé; mais rien qui ressemble à un raisonnement: c'est un simple appel au sens commun de tous les hommes.

Écoutons maintenant Tillotson, et voyons comment cet excellent homme a manié le même sujet.

« Car j'en appelle à toute personne de bon sens, y a-t-il « rien de plus déraisonnable que de vouloir, à quelque « prix que ce soit, attribuer au hasard un effet qui, de « quelque côté qu'on l'envisage, porte tous les caractères « d'un sage dessein et d'un plan formé avec beaucoup « d'art? A-t-on jamais vu qu'aucun ouvrage considérable,

[1] *Traduction* de Regnier-Desmarais.

« où il fallait un grand nombre de différentes parties dis-
« posées avec quelque ordre et quelque régularité, fût
« produit par le hasard ? Le hasard dirigera-t-il les
« moyens convenablement à leur fin, et cela dix mille
« coups tout de suite, sans manquer un seul ? Qu'un
« homme mette pêle mêle dans un sac un tas de carac-
« tères d'imprimerie et les laisse tomber à terre, en com-
« bien de fois est-ce qu'il naîtra de là, je ne dis pas un
« bon poème, mais seulement un discours passable en
« prose ? Est-ce donc que le hasard ne pourrait pas faire
« un petit volume aussi aisément qu'il aura fait, dans la
« supposition des Épicuriens, ce grand livre de l'Univers ?
« Combien de temps ne serait-on pas à jeter négligemment
« des couleurs sur la toile avant que de peindre un homme
« au naturel ? Est-il donc plus facile au hasard de faire
« un homme que son portrait ? Si vingt mille aveugles
« partaient sans guide de divers endroits d'Angleterre
« éloignés les uns des autres, combien de temps ne fau-
« drait-il pas avant qu'ils se rencontrassent tous dans la
« plaine de Salisbury, rangés à la file et en ordre de ba-
« taille ? Cependant il est beaucoup plus aisé de conce-
« voir que ce cas arrive, qu'il ne l'est de comprendre
« comment une infinité de parties aveugles de matière
« s'assembleraient d'elles-mêmes, en sorte que par leur
« union elles formassent un monde. On pourrait, en
« voyant la chapelle d'Henri VII, à Westminster, soute-
« nir, avec autant et même avec plus de raison (vu la
« grande disproportion qu'il y a entre ce petit bâtiment
« et la vaste machine de l'univers), que cette chapelle
« parut tout d'un coup, sans qu'aucun homme en eût formé
« le plan et y eût mis la main ; que ce fut par hasard que
« les pierres dont elle est composée se trouvent si bien
« assorties et ornées de tant de belles figures ; et *qu'un*

« *jour* (c'est ainsi que commencent les conteurs de sornettes), qu'un jour, dis-je, les matériaux de ce bâtiment, les pierres, le mortier, la charpente, le fer, le plomb et le verre s'étant rencontrés par bonheur, se rangèrent d'eux-mêmes dans cet ordre merveilleux où nous les voyons, et s'unirent ensemble d'une manière si étroite, qu'il faudrait assurément un très-grand hasard pour les séparer de nouveau. Que penserait-on d'un homme qui oserait avancer une imagination comme celle-là, et qui composerait sérieusement un livre pour la défendre? Si on lui rendait justice on devrait le regarder comme un fou. Et cependant il n'aurait pas tout-à-fait tant de tort que ceux qui disent que le monde a été fait par hasard, ou que le premier homme est sorti de la terre de la même manière que les herbes et les plantes qu'elle pousse aujourd'hui hors de son sein. Car y a-t-il rien de plus ridicule et de plus contraire à toutes les lumières de la raison, que d'attribuer la naissance du genre humain à la fécondité primitive de la terre? A-t-on un seul exemple, dans tous les siècles et dans toutes les histoires, pour donner quelque couleur à une si monstrueuse supposition? L'absurdité en est si grossière, que tous les discours du monde ne sauraient la rendre plus palpable qu'elle ne paraît du premier coup-d'œil. Des gens qui raisonnent si pitoyablement, qui supposent gravement ce qui est en question, et qui prétendent rendre raison de l'origine du monde par une hypothèse si arbitraire et si destituée de fondement, n'ont-ils donc pas bonne grace de se flatter d'un bon sens exquis, de se croire les plus *grands génies* de l'univers, de se regarder comme les seuls sages, les seuls qui sont en garde contre l'erreur et les préjugés, les seuls qui n'aiment pas à se laisser imposer, qui veulent avoir de bonnes

« preuves de tout ce qu'ils avancent, et qui ne sauraient « se résoudre à rien recevoir qui ne soit démontré d'une « manière évidente [1]? »

Dans ce passage l'auteur adopte la méthode que je regarde comme la plus efficace pour réfuter une absurdité; c'est de la présenter sous les différents jours qui peuvent en rendre le ridicule sensible à tous les hommes doués du sens commun. Il y a sans doute infiniment de raison et d'esprit dans ce morceau; mais pour l'ombre d'une preuve, il est impossible de l'apercevoir.

J'ai rencontré un ou deux écrivains respectables qui s'appuyaient du calcul des probabilités pour démontrer combien il est improbable qu'une combinaison de moyens soit un effet du hasard, ou, ce qui revient au même, ne soit pas l'effet d'un dessein intelligent.

Je n'ai rien à dire contre cet argument; j'observerai seulement que le calcul des probabilités est une branche toute nouvelle des mathématiques, et qu'elle ne date tout au plus que d'une centaine d'années. Or, la conclusion, à laquelle ces savants hommes arrivent, a été admise par l'humanité tout entière depuis le commencement du monde. Ce n'est donc point par le calcul des probabilités que l'humanité atteint cette conclusion. On peut même douter que le prémier principe qui sert de base au calcul mathématique des probabilités, soit plus évident que la vérité dont il s'agit, et qui a l'air de s'en déduire; peut-être n'est-il, à le bien prendre, qu'un cas particulier de cette vérité générale.

Voyons maintenant si c'est l'expérience qui nous enseigne cette vérité, et s'il est vrai que nous lui devons de savoir, que les marques évidentes d'intelligence et de

[1] *Sermons sur diverses matières importantes*, par M. Tillotson, archevêque de Cantorbéry, traduits par Jean Barbeyrac. 1713. Sermon 1er.

dessein dans l'effet, sont une preuve d'intelligence et de dessein dans la cause.

Deux raisons principales me font penser le contraire.

1° Cette proposition est une vérité nécessaire, et non une vérité contingente. Depuis le commencement du monde, il s'est toujours rencontré que la surface d'un triangle était égale à la moitié de celle d'un rectangle de même base et de même hauteur; il est toujours arrivé aussi que le soleil s'est levé à l'orient et couché à l'occident. En ce qui dépend de l'expérience, ces vérités sont de même nature, et elles ont le même degré de certitude; mais il n'y a personne qui ne comprenne qu'il y a cette différence entre elles, que la première embrasse l'universalité des temps et des lieux, parce que le contraire est impossible, au lieu que la seconde est temporaire et locale, pouvant cesser d'être à chaque instant par le seul effet de la volonté du Législateur des mondes. De même que l'expérience ne peut nous apprendre que deux fois trois font nécessairement six, de même elle ne saurait nous enseigner que certains effets impliquent nécessairement une cause intelligente et intentionnelle. L'expérience nous apprend ce qui fut; ce qui doit être est placé hors de son domaine.

2° La connexion d'un signe avec la chose qu'il signifie peut être une découverte de l'expérience, quand le signe et la chose signifiée sont également perçus par nos facultés, et qu'ils ont été constamment perçus à la suite l'un de l'autre. Mais dans les cas où le signe seul est perçu, il est impossible que ce soit l'expérience qui nous découvre sa connexion avec la chose signifiée. Ainsi la pensée est le signe qui nous révèle l'existence d'un principe pensant; mais comment savons-nous qu'il ne peut pas y avoir de pensée sans un principe pensant? Celui

qui croit l'avoir appris de l'expérience, s'abuse ; il est impossible que l'expérience le lui ait montré. Nous avons la connaissance immédiate de nos pensées, mais nous n'avons point la connaissance immédiate de ce qui pense en nous, ou de notre esprit : l'esprit ne se révèle ni aux sens ni à la conscience. Donc la connexion nécessaire entre la pensée et l'esprit n'est point une donnée de l'expérience.

Le même raisonnement s'applique à la connexion d'une œuvre parfaitement adaptée à une fin quelconque avec le dessein et l'intelligence dans l'auteur de cette œuvre. L'une de ces deux choses, savoir l'œuvre, peut être un objet immédiat de notre perception ; mais le dessein de l'auteur n'est pas une chose qui soit soumise à nos facultés perceptives, et par conséquent ce n'est pas l'expérience qui nous découvre la connexion de l'œuvre et du dessein, bien moins encore leur connexion nécessaire.

S'il est démontré, comme il me le semble, que le principe en vertu duquel nous inférons de certains signes dans l'effet certaines qualités intellectuelles ou morales dans la cause, ne se déduit ni du raisonnement ni de l'expérience, il leur est antérieur, et par conséquent il doit être placé au nombre des principes primitifs. Nous sommes donc fondés à croire, qu'au sein même de l'entendement, je ne sais quelle lumière nous manifeste immédiatement l'évidence de ce principe, chaque fois que l'occasion se présente de l'appliquer.

Nous avons déjà observé quel rôle joue ce principe dans la vie commune ; il est à peine nécessaire de remarquer qu'il est la base de la théologie naturelle.

Entre toutes les preuves qui ont été données de l'existence et de la providence de Dieu, aucune n'est plus propre à faire impression sur les esprits droits que les

marques évidentes de sagesse, de puissance et de bonté qui éclatent dans l'univers. Et cette preuve a l'avantage de gagner de la force à mesure que les connaissances humaines font de nouveaux progrès ; elle est bien plus convaincante aujourd'hui qu'elle ne l'était il y a deux cents ans.

Le roi Alphonse avait peut-être raison de dire qu'il ne lui serait pas difficile d'ordonner le monde sur un meilleur plan : il ignorait que le système des astronomes de son temps n'était qu'une rêverie de l'esprit humain.

Mais depuis que le véritable système planétaire est découvert, le plus athée de tous les hommes n'oserait tenter d'en proposer un meilleur.

Quand on étudie l'art profond qui a présidé à toutes les œuvres de la Divinité, chaque découverte dans l'ordonnance du monde matériel et du monde moral est un hymne en l'honneur du grand Architecte de l'univers. Et de là vient que le vrai philosophe regarde comme une sorte d'impiété de profaner son adoration par le mélange impur de ces fictions auxquelles on donne le nom de théories et d'hypothèses, et qui portent toujours l'empreinte de la folie humaine, comme les véritables lois de la nature portent l'empreinte de la sagesse divine.

Personne, que je sache, n'a jamais contesté la relation nécessaire de la nature de l'effet à celle de la cause, quand le principe a été appliqué aux actions et aux discours des hommes. C'eût été nier que la nature nous ait donné les moyens de distinguer l'homme d'esprit du sot, le savant de l'ignorant, et même de découvrir que nos semblables sont des êtres intelligents, absurdité qu'aucun philosophe n'aurait osé soutenir.

Mais quand on s'est servi du même principe pour démontrer l'existence et les attributs de la Divinité, dans

tous les âges de la philosophie, les ennemis des sentiments religieux ont attaqué ce genre de preuves, qui est connu dans la science et dans le monde sous le nom d'argument des *causes finales*. Nous continuerons de l'appeler ainsi, puisque le sens de ces mots, propres ou impropres, est parfaitement connu.

L'argument des causes finales, réduit à la forme d'un syllogisme, peut s'exprimer de la manière suivante : 1° Le dessein et l'intelligence dans la cause peuvent être conclus avec certitude des signes du dessein et de l'intelligence dans l'effet.—C'est ce principe qui a fixé notre attention, et nous pouvons l'appeler la majeure de l'argument. 2° Or, des signes évidents d'intelligence et de sagesse sont répandus dans tous les ouvrages de la nature. — C'est la mineure de l'argument. 3° D'où il suit que les ouvrages de la nature sont les effets d'une cause intelligente et sage. — C'est la conclusion ; et il est évident qu'il faut l'admettre, ou nier l'une ou l'autre des prémisses.

Il paraît que ceux des philosophes anciens qui excluaient la Providence divine de l'univers accordaient la majeure et niaient la mineure, c'est-à-dire qu'ils ne trouvaient pas dans la constitution des choses des marques de dessein assez évidentes pour mettre la conséquence hors de doute. C'est ce que nous pouvons conclure du discours de l'académicien Cotta dans le 3e livre *De la nature des Dieux*.

A mesure qu'on a mieux étudié et mieux connu la nature, il est devenu plus difficile de soutenir cette opinion.

A une époque où la structure du corps humain était beaucoup moins connue qu'à présent, le rapport intime de toutes les parties qui le composent frappa tellement le

célèbre Galien, qu'il renonça à la philosophie d'Épicure dans laquelle il avait été élevé, et qu'il écrivit un livre sur l'usage des différentes parties du corps, pour convaincre les autres comme il s'en était convaincu lui-même, qu'une si admirable machine ne pouvait pas être une production du hasard.

Forcés dans la ligne de la mineure par les découvertes de la science, les écrivains de ces derniers temps qui ont rejeté l'argument des causes finales ont abandonné le terrein sur lequel combattaient les athées des premiers âges; c'est contre la majeure de l'argument qu'ils ont dirigé leur attaque.

Descartes, qui certainement ne doit pas être placé dans le nombre, semble pourtant leur avoir ouvert la carrière. Ayant inventé de nouveaux arguments pour démontrer l'existence de Dieu, il voulut peut-être, pour leur donner plus de crédit, déconsidérer ceux dont on avait fait usage auparavant, ou peut-être aussi en voulait-il aux Péripatéticiens pour avoir perpétuellement mêlé les causes finales aux causes physiques, dans l'explication des phénomènes de la nature.

Quoi qu'il en soit, Descartes soutint que les causes physiques sont les seules qu'on doive assigner aux phénomènes, que les philosophes n'ont que faire des causes finales, et que c'est une présomption à l'homme de prétendre déterminer la fin de quelque partie que ce soit des œuvres de la nature. En cela quelques-uns des admirateurs et des disciples les plus sincères de Descartes refusèrent de le suivre, et particulièrement le docteur Henri More et le pieux archevêque de Cambrai; mais les autres suivirent son exemple, et s'efforcèrent de tourner en ridicule tout raisonnement fondé sur les causes finales. Maupertuis et Buffon se sont distingués dans ces attaques;

mais il n'y en a point eu de plus ouverte que celle de Hume, qui place dans la bouche d'un Épicurien un argument qui semble lui inspirer la plus grande confiance.

Voici quel est cet argument : « L'univers, dit-il, est un effet singulier qui n'a point de terme de comparaison, et qui ne ressemble à aucun de ceux que nous pouvons observer ; cet effet ni sa cause n'appartiennent à aucune des espèces connues ; nous sommes donc dans l'impuissance de former des conjectures raisonnables sur son origine, et de découvrir s'il a été produit par une cause intelligente et sage [1]. »

Le raisonnement de Hume, si je le comprends bien, équivaut à celui-ci : « Si nous avions assisté à la naissance d'un grand nombre d'univers, si nous avions vu les uns sortir d'une cause intelligente, et les autres d'une cause aveugle, et si nous avions observé que tous les univers semblables à celui dont nous faisons partie ont été produits par une cause intelligente, nous serions fondés à conclure de l'expérience que notre univers est l'ouvrage d'une cause de cette nature. Mais comme nous sommes entièrement destitués d'expérience à cet égard, nous le sommes également de tout moyen de raisonner sur la cause du seul univers qui nous soit connu. »

Ce qui me prouve que c'est là le véritable sens de l'argument de Hume, c'est que si les marques de sagesse aperçues dans un seul monde ne sont pas des preuves de sagesse dans sa cause, de pareilles marques observées dans mille mondes, n'en seraient pas davantage. De sorte qu'il faudrait absolument qu'à une époque antérieure nous eussions perçu la sagesse elle-même en rapport avec ses effets, pour que nous fussions autorisés par l'expérience à la reconnaître dans ce monde, qui ne nous

[1] Hume, *Essais*, essai XI.

montre que les effets de la cause, et non point la cause elle-même.

Il suit de là que le raisonnement de Hume repose tout entier sur cette supposition, que nous n'inférons de certains signes dans l'effet la sagesse de la cause, que parce que notre expérience nous a montré ces signes et cette sagesse constamment associés. J'espère avoir montré qu'il n'en va point ainsi; et que si cette supposition était fondée, nous n'aurions aucune raison de regarder nos semblables comme des êtres intelligents.

Comment sais-je en effet qu'une personne de ma connaissance est intelligente? Jamais je n'ai vu son intelligence ; je ne vois que certains effets, que mon jugement me détermine à considérer comme des marques de cette intelligence.

Mais, dit Hume, que pouvez-vous conclure de ces effets? rien, à moins que l'expérience ne vous ait enseigné qu'ils ne sont jamais séparés d'une cause intelligente. — J'en suis désolé; mais jamais l'expérience n'a pu me donner cet enseignement. L'entendement d'autrui ne tombe ni sous mes yeux, ni sous la prise d'aucune autre faculté que j'aie reçue de Dieu; et à moins que je ne puisse conclure son existence des effets qui seuls me sont visibles, je ne puis avoir aucune raison d'admettre l'intelligence de mes semblables.

D'où il résulte que celui qui rejette l'argument des causes finales doit nier aussi, s'il veut être conséquent, l'existence de toute autre intelligence que la sienne.

CHAPITRE VII.

OPINIONS ANCIENNES ET MODERNES SUR LES PREMIERS PRINCIPES.

Je ne connais point d'auteur qui ait expressément traité des premiers principes avant Aristote; mais on peut croire que l'ancienne école pythagoricienne, à laquelle les philosophes plus récents firent tant d'emprunts, n'avait pas laissé ce sujet sans l'aborder. Nous voyons qu'avant l'époque d'Aristote, les sciences mathématiques, et particulièrement la géométrie, avaient déjà fait des progrès considérables.

L'antiquité attribue à Pythagore lui-même la découverte de la quarante-septième proposition du premier livre d'Euclide, et celle des cinq solides réguliers; or, ces découvertes supposent la connaissance de beaucoup d'autres vérités mathématiques. Aristote fait mention de l'incommensurabilité de la diagonale et du côté du carré, et indique la manière dont on la démontrait. Nous rencontrons également dans ses écrits quelques-uns des axiomes de la géométrie cités comme tels, et désignés par lui comme premiers principes des raisonnements mathématiques.

Il est donc probable, qu'avant Aristote, il existait des Traités élémentaires de géométrie, qui ne sont point venus jusqu'à nous, et qu'on y distinguait les axiomes des propositions qui demandent à être prouvées.

On ne peut admettre qu'un livre aussi parfait que les Éléments d'Euclide, ait été l'ouvrage d'un seul homme, sans faire de cet homme un être surnaturel. Évidemment Euclide eut des antécédents. C'est lui assigner toute la

gloire que peut comporter la faiblesse humaine, que de supposer qu'il étendit les découvertes géométriques des siècles précédents, qu'il les disposa dans un ordre nouveau, et que cet ordre parut si excellent, que son ouvrage eclipsa et fit oublier tous ceux qu'on avait écrits avant lui.

Il en est de même, sans doute, des écrits d'Aristote sur les premiers principes, et sur d'autres sujets; leur perfection a pu causer la perte des ouvrages plus anciens, composés sur les mêmes matières.

Quoi qu'il en soit, le second livre de ce philosophe sur la démonstration, contient un traité complet des premiers principes. On ne voit point qu'il ait songé à en donner une énumération, mais il prouve avec clarté que toute démonstration repose nécessairement sur des vérités qui sont évidentes par elles-mêmes, et qui ne peuvent être démontrées. Toute sa doctrine des syllogismes est appuyée sur un petit nombre d'axiomes, d'où il déduit, sous une forme mathématique, les règles du syllogisme; et de même dans ses Topiques il signale plusieurs des premiers principes du raisonnement probable.

Tant que dura le règne de la philosophie d'Aristote, on tint pour une vérité incontestable, que toute preuve est nécessairement déduite de principes antérieurement connus et préalablement admis.

Mais il faut observer, que la philosophie péripatéticienne admettait comme premiers principes une foule de propositions qui n'avaient point un droit légitime à un pareil titre : comme par exemple, que la terre est immobile; que la nature a horreur du vide; qu'au-dessus de la sphère de la lune rien ne change dans les cieux; que le mouvement des corps célestes est circulaire, parce que le cercle est la plus parfaite des figures; que les corps ne gravitent

pas dans leur propre place; et plusieurs autres que je pourrais citer.

Loin donc de répugner aux premiers principes, la philosophie péripatéticienne les prodiguait; au lieu d'exclure, comme on l'a fait depuis, les propositions qui ont des droits incontestables à ce titre, elle élève à cette dignité une foule de préjugés et d'erreurs. Ce goût pour les premiers principes lui est commun avec les autres sectes de la philosophie ancienne.

Je sais que la philosophie ancienne eut aussi ses Sceptiques, qui faisaient profession de ne reconnaître aucun principe, et qui faisaient consister la sagesse à refuser leur assentiment, et à maintenir leur jugement dans un parfait équilibre entre les opinions contradictoires. Mais malgré les hommes habiles qu'elle compta parmi ses prosélytes, la secte des Sceptiques s'éteignit d'elle-même, et la philosophie dogmatique d'Aristote finit par obtenir sur elle un triomphe complet.

Il semble que les paroles de Hume contre les Sceptiques en morale, se soient accomplies à la lettre dans la décadence de l'ancienne secte des Sceptiques. « Le seul moyen, « dit-il, de convaincre des antagonistes de ce caractère, « c'est de les abandonner à eux-mêmes; car s'ils ne trou- « vent personne qui veuille s'engager avec eux dans la « dispute, il y a lieu de croire que l'ennui suffira à la fin « pour les rappeler au sens commun et à la raison [1]. »

Hormis cette petite secte de Sceptiques, qui n'existait plus depuis bien des siècles lorsque la philosophie d'Aristote commença à décliner, je ne sache pas que les premiers principes aient rencontré aucune opposition sérieuse chez les anciens. Nous l'avons dit; ils avaient

[1] *Recherches sur les principes de la morale*, § 1, p. 2.

moins d'inclination à les combattre, qu'à les multiplier outre mesure.

Les hommes se précipitent toujours d'une extrémité dans une autre : c'est un fait que toute l'histoire vient confirmer ; on pouvait donc prévoir que quand viendrait à déchoir l'autorité du péripatétisme, le goût de cette philosophie pour les premiers principes entraînerait infailliblement les novateurs à leur déclarer la guerre.

C'est en effet ce qui arriva dans la grande révolution philosophique dont Descartes fut le promoteur. Cet illustre réformateur, voulant éviter la pente où le génie d'Aristote s'était laissé glisser en admettant trop légèrement des principes qui n'en étaient pas, résolut de douter de tout, et de refuser son assentiment, tant que l'évidence ne l'obligerait pas à l'accorder.

Ainsi Descartes se plaça dans cet équilibre même, que les anciens Sceptiques avaient recommandé comme la perfection de la sagesse, et le seul moyen d'assurer la tranquillité de l'ame. Mais il n'avait pas pris cette position pour la garder ; le doute de Descartes n'avait point pour principe le désespoir de découvrir la vérité, mais cette sage circonspection indipensable pour éviter l'erreur, et pour ne point embrasser, comme les héros d'Homère, un nuage au lieu d'une divinité.

De ce qu'il doutait, il conclut qu'il existait ; car ce qui n'existe pas ne peut ni douter, ni croire, ni raisonner.

Il sortit donc de son scepticisme volontaire par ce simple enthymème, *cogito, ergo sum*.

Cet enthymème est composé d'un antécédent, *je pense*, et d'une conclusion qui en dérive, *donc j'existe*.

Si l'on cherche à quel titre Descartes admet l'antécédent, il est évident qu'il l'admet sur la foi de sa conscience. Il avait la conscience qu'il pensait ; la preuve était suffisante.

Le premier principe adopté par lui dans cet enthymème célèbre est donc celui-ci : les pensées, les doutes, les raisonnements dont j'ai conscience, existent certainement, car la conscience me l'atteste.

La seule objection qu'on pouvait faire à Descartes était celle-ci : A quel titre vous confiez-vous au témoignage de votre conscience? Qui vous a assuré qu'elle ne pouvait point vous tromper ? Vous avez supposé que toutes les perceptions de la vue, de l'ouïe et du tact pouvaient n'être que des illusions; si vous déclarez trompeuses toutes nos autres facultés, d'où vient à la conscience ce privilége que vous lui accordez, de devoir être crue implicitement?

A cette objection il n'y a qu'une réponse, c'est qu'il nous est impossible de douter des choses que la conscience nous atteste; notre nature nous force de croire à son témoignage.

Cette réponse est bonne; elle justifie Descartes; elle l'autorise à prendre pour premier principe l'existence de la pensée, qui lui est assurée par la conscience.

Mais pourquoi s'arrêter en si beau chemin? pourquoi ne pas examiner s'il n'existe pas d'autres principes qui ont le même titre pour être reçus ? Apparemment Descartes n'en vit pas la nécessité; il s'en tient à l'autorité de la conscience, imaginant que ce premier principe pouvait porter à lui seul l'édifice entier de la connaissance humaine.

Passons à la seconde partie de l'enthymème de Descartes. De l'existence de sa pensée il infère sa propre existence; par là, il adopte un autre premier principe; non pas un premier principe contingent, mais un premier principe nécessaire; et ce premier principe, c'est que toute pensée implique un être pensant, ou un esprit.

Ayant établi de la sorte sa propre existence, il en déduit l'existence d'un Être Suprême, infiniment parfait; puis il conclut de la perfection de cet Être, que les sens, la mémoire et toutes les facultés qu'il lui a données, ne sont point trompeuses.

Ainsi, quittant cette voie battue, suivie par tous les hommes depuis le commencement du monde, et qui consiste à prendre pour un premier principe la réalité de ce que les sens nous attestent, et à s'élever de là à l'existence d'un Être Suprême, créateur de l'univers, Descartes rejeta l'autorité des sens et de toutes nos facultés hormis celle de la conscience, et soutint qu'elle devait être démontrée par le raisonnement.

On pourrait croire que Descartes se bornait à ne reconnaître aucun autre premier principe de vérité contingente que celui de la conscience, mais qu'il reconnaissait la certitude naturelle des axiomes mathématiques et des autres vérités nécessaires; mais telle ne fut point sa pensée, si je ne me trompe.

En effet, la vérité des axiomes mathématiques repose sur la véracité de la faculté par laquelle nous les jugeons vraies; que si cette faculté est trompeuse, notre confiance en elle peut nous entraîner dans l'erreur: or, Descartes suppose que toutes nos facultés, excepté la conscience, peuvent être trompeuses; son ambition est de démontrer par le raisonnement qu'elles ne le sont pas; donc, selon ses principes, les axiomes mathématiques exigent des preuves; donc il ne devait pas accorder qu'il y eût des vérités nécessaires, mais soutenir que celles que nous appelons ainsi, dépendent, comme les autres, de la volonté de l'Être Suprême. Aussi voyons-nous que ses disciples, qui devaient apparemment comprendre ses principes, s'accordaient dans cette prétention, que la certitude de notre

propre existence est le principe fondamental et premier, duquel toute la connaissance humaine doit être déduite par quiconque veut rester fidèle aux règles d'une philosophie rigoureuse.

Il est beau, sans doute, de construire un vaste système sur un petit nombre de premiers principes. L'édifice de la science mathématique, élevé sur la simple base de quelques axiomes et de quelques définitions, charme les regards de ceux qui le contemplent. Descartes, grand mathématicien, appréciait plus que personne ce genre de beauté. Ce fut là, sans doute, ce qui lui inspira l'ambition de construire sur le même plan la science philosophique, et de là vient qu'il ne donne pour fondement à toute vérité, ou du moins à toute vérité contingente, qu'un principe unique.

Telle a été l'autorité de Descartes dans la philosophie moderne, que les philosophes qui sont venus après lui, ont presque tous adopté son point de départ. On peut donc dire que l'esprit de la philosophie moderne consiste à ne reconnaître d'autre principe de vérité contingente que l'infaillibilité de la conscience, et qu'il ne laisse pour base de certitude à toutes les autres vérités de fait que la démonstration logique.

Il s'ensuit que dans la philosophie moderne l'existence d'un monde matériel perçu par les sens, n'est pas évidente de soi-même, et qu'elle doit être démontrée. Descartes essaya de le faire, et il produisit cet argument célèbre, que nos sens venant de Dieu comme toutes nos facultés, et Dieu n'étant point trompeur, nous pouvons nous fier à leur témoignage.

J'ai tâché de montrer qu'il est impossible de rien admettre, si l'on n'admet pas, avant tout, la véracité de nos facultés; et que, d'un autre côté, jusqu'à ce que Dieu nous

ait donné des facultés nouvelles pour juger les anciennes, la véracité de celles-ci ne saurait être démontrée.

Mallebranche reconnaît, après Descartes, que l'existence du monde matériel n'est point d'une évidence immédiate. Mais l'argument dérivé de la perfection divine lui paraît peu solide, et il ne voit d'autre preuve concluante de l'existence du monde que la révélation.

Arnauld conteste à son tour la validité de l'argument de Mallebranche; mais il convient avec lui de la nécessité de prouver le monde matériel, et il s'efforce de substituer de nouveaux arguments à ceux qu'il a rejetés.

Malgré sa vive admiration pour Descartes et pour Mallebranche, Norris regarde tous les arguments présentés par eux et par Arnauld comme insuffisants; et il se voit forcé d'avouer que si le monde existe, nous n'avons tout au plus que des probabilités pour y croire.

Selon Locke, l'évidence d'un monde extérieur n'est ni intuitive ni démonstrative, mais elle n'en mérite pas moins le nom de *connaissance;* seulement c'est une connaissance d'une nature spéciale, et qu'il distingue par le titre de *connaissance sensitive.* Malheureusement ses raisons en faveur de la légitimité de cette connaissance, sont plus propres à éveiller le doute qu'à provoquer la croyance.

Enfin paraissent Berkeley et Arthur Collier, qui, sans s'être entendus, établissent chacun de leur côté non-seulement la non-existence, mais l'impossibilité de l'existence du monde matériel. Le style du premier a rendu ses écrits populaires, et lui a fait décerner tout l'honneur d'un système qui cependant lui est commun avec le second.

Il est vrai que l'un et l'autre doivent beaucoup à Mallebranche; car si l'on retranche du système de celui-ci la vision en Dieu, et la preuve du monde par la révéla-

tion, il reste précisément le système de Berkeley. J'aime à rendre cette justice à un philosophe dont les auteurs anglais n'ont pas reconnu tout le mérite.

Hume adopta sans réserve et déclara sans réplique les arguments de Berkeley contre l'existence de la matière.

On se tromperait, si on concluait du scepticisme universel professé par ce grand métaphysicien, qu'il ne reconnaissait aucun premier principe; il admettait avec Descartes la réalité des pensées et des opérations que la conscience nous atteste. Il accepte donc l'antécédent de l'enthymème de Descartes, *cogito;* mais il nie la conclusion, *ergo sum;* l'esprit n'est autre chose, selon lui, que la succession des impressions et des idées dont nous avons conscience.

Ainsi la philosophie moderne, fondée par Descartes sur les ruines du péripatétisme, professe un esprit tout opposé, et tombe dans une extrémité contraire. Ce n'était pas assez pour les Péripatéticiens de ces principes qui sont le fondement de toute la conduite humaine; ils érigeaient en premiers principes une multitude de préjugés populaires. La base de leur système était large, mais fragile sur plusieurs points; celle du nouveau système est si étroite, qu'elle doit succomber sous le poids de l'édifice de la connaissance.

Je ne sais si le raisonnement peut déduire quelque chose du seul principe de la réalité de nos pensées; mais à coup sûr il est impossible d'en tirer des conséquences fort étendues, surtout si l'on admet que toutes nos autres facultés peuvent nous induire en erreur.

Aussi voyons-nous que Hume ne fut pas le premier que cette doctrine condamna au scepticisme. Immédiatement après Descartes, la secte des Égoïstes professa que notre existence est la seule dont la certitude soit démontrée.

Je ne puis dire si les Égoïstes, ainsi que Hume, regardaient l'esprit comme une simple succession d'impressions et d'idées, ou s'ils lui accordaient une réalité plus consistante; je ne connais aucun des écrits de cette secte, et j'ignore même si elle en a produit. On peut croire que des hommes qui doutaient de leurs semblables, ne devaient pas éprouver un vif besoin d'écrire, à moins qu'ils n'y fussent poussés par ce bon sens intérieur, que Perse appelle la source du génie et l'instituteur des arts. On ne saurait du reste révoquer en doute l'existence de la secte elle-même; plusieurs écrivains en font mention, et d'autres, parmi lesquels je citerai le P. Buffier, réfutent ses doctrines.

A mon avis, Hume et les Égoïstes ont été plus conséquents au principe de Descartes, que Descartes lui-même; car si ceux qui ont adopté la méthode de Descartes, et essayé de tout démontrer, hormis leur propre existence, ont échappé au scepticisme, il faut convenir qu'ils n'en ont été redevables qu'à des arguments bien faibles ou à une foi bien ferme. Il est plus logique, après avoir rejeté les premiers principes qui fondent la croyance, de renoncer à toute croyance, que de professer un système où toutes les existences, arrachées à leurs bases naturelles, chancellent sur des fondements imaginaires.

Tous les philosophes que j'ai cités, fidèles à la méthode de Descartes, ont reconnu comme premier principe l'autorité de la conscience, et soumis à la nécessité d'une démonstration toutes les autres vérités contingentes; mais aucun d'eux, excepté Locke, n'a expressément traité de la nature et de l'utilité des premiers principes; nous n'avons d'autres renseignements sur leur opinion à cet égard que le parti qu'ils ont pris de demander ou d'offrir des preuves de l'existence du monde matériel, laquelle de-

vrait être admise comme premier principe, s'il en existait d'autre que l'infaillibilité de la conscience.

La doctrine de Locke sur les premiers principes est donc la seule que j'aie à examiner.

Je ne révoque point en doute la sincérité de ce philosophe, lorsqu'il dit que son ouvrage est entièrement le fruit de ses propres méditations; mais il n'en est pas moins vrai qu'on trouve ailleurs, et spécialement dans les écrits de Descartes, de Gassendi et de Hobbes, un grand nombre des idées qu'on a coutume de lui attribuer. Rien du reste n'est moins surprenant : quand des esprits également supérieurs s'appliquent aux mêmes sujets, il est tout simple qu'ils rencontrent les mêmes pensées.

Mais la définition qu'il donne de la connaissance en général, et les notions qu'il professe sur les premiers principes lui appartiennent exclusivement. Ses opinions sur ces deux articles n'ont point manqué de prosélytes; mais elles n'avaient pas de précédents.

On sait qu'il fait consister la connaissance dans la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées. Nous avons montré le peu de justesse de cette définition ; mais en la supposant exacte , il resterait vrai qu'il y a des convenances et des disconvenances d'idées immédiatement perçues : or, lorsque de pareilles convenances ou disconvenances sont exprimées par des propositions affirmatives ou négatives, elles ne sont autre chose que des premiers principes, puisque leur vérité est aperçue aussitôt qu'elles sont comprises.

C'est ce que Locke paraît reconnaître lui-même : « Si « nous réfléchissons, dit-il, sur notre manière de penser, « nous trouverons que quelquefois l'esprit aperçoit la « convenance ou la disconvenance de deux idées immé- « diatement par elles-mêmes, sans l'intervention d'aucune

« autre, ce qu'on peut appeler une *connaissance intui-* « *tive.* Car, en ce cas, l'esprit ne prend aucune peine pour « prouver ou examiner la vérité, mais il l'aperçoit comme « l'œil voit la lumière, uniquement parce qu'il est tourné « vers elle... Et cette espèce de connaissance est la plus « claire et la plus certaine dont la faiblesse humaine soit « capable; elle agit d'une manière irrésistible; semblable « à l'éclat d'un beau jour, elle se fait voir immédiate- « ment comme par force, dès que l'esprit tourne sa vue « vers elle.[1] »

Il observe plus loin « que la certitude dépend si fort « de cette intuition, que dans la connaissance démons- « trative cette intuition est absolument nécessaire pour « toutes les connexions des idées intermédiaires; de sorte « que sans elle nous ne saurions parvenir à aucune con- « naissance ou certitude. »

Il semble suivre de là évidemment, que dans toute espèce de science nous avons besoin de vérités intuitivement aperçues, pour démontrer celles qui exigent des preuves.

Mais comment concilier cette doctrine avec ce qu'on lit dans une autre section du même chapitre? « La nécessité « de cette connaissance intuitive à l'égard de chaque de- « gré d'un raisonnement démonstratif, a, je pense, donné « lieu à cet axiome, que tout raisonnement vient de cho- « ses déjà connues et déjà accordées, *ex præcognitis et* « *præconcessis*, comme on parle dans les écoles. Mais j'au- « rai occasion de montrer plus au long ce qu'il y a de « faux dans cet axiome, lorsque je traiterai des proposi- « tions, et surtout de celles qu'on appelle *maximes*, « qu'on prend mal à propos pour les fondements de

[1] *Essai*, livre IV, chapitre II, § 1.

« toutes nos connaissances et de tous nos raisonnements[1]. »

Ce chapitre sur les *maximes*, auquel l'auteur nous renvoie, je l'ai examiné avec soin; et quoique la citation précédente m'annonçât que j'y trouverais mon opinion sur les premiers principes combattue, je n'y ai découvert qu'un petit nombre de propositions contestables, encore sont-elles accidentelles.

Il établit d'abord que les axiomes ou vérités intuitives, ne sont point innés.

C'est un point que je ne conteste pas : je prétends seulement qu'une intelligence développée donne un assentiment immédiat à ces vérités, dès qu'elle les a comprises.

Il observe en second lieu que l'évidence immédiate n'est point l'apanage exclusif des vérités auxquelles on donne ce nom, ou que l'on élève à la dignité d'axiomes.

Je reconnais que le titre d'axiome n'implique pas seulement une vérité intuitive, mais encore une vérité de quelque importance; et qu'il y a un grand nombre de propositions évidentes par elles-mêmes qui, n'ayant aucune utilité, ne méritent pas de porter ce nom. Des propositions de la nature de celles-ci, *un homme est un homme*, *un homme n'est pas un cheval*, ont beau porter en elles-mêmes leur évidence, ce ne sont, comme dit Locke, que des propositions futiles, et *tellement surchargées de vérité*, ajoute Tillotson, qu'elles ne sont bonnes à rien. Non-seulement, à notre gré, elles ne méritent pas le titre d'axiomes, mais elles ne méritent pas celui de connaissances.

« Ces propositions frivoles, dit Locke, ni ne sont des axiomes, ni n'en sont dérivées; donc toutes nos connaissances ne sont point dérivées des axiomes. »

[1] Livre IV, chapitre II. § 8.

Sans doute elles n'en sont point dérivées, puisqu'elles sont évidentes par elles-mêmes. Mais c'est abuser des termes que de les appeler *connaissances*, comme ce serait en abuser que de les appeler *axiomes*; car quel homme se croirait plus sage ou plus savant qu'un autre, parce qu'il aurait dans l'esprit des milliers de propositions de cette espèce ?

Locke prétend, en troisième lieu, que les propositions particulières renfermées dans la généralité d'un axiome possèdent l'évidence intuitive comme l'axiome lui-même, et qu'elles sont plus promptement comprises. Non-seulement il est d'une égale évidence que la main est plus petite que le corps, et que la partie est plus petite que le tout, mais encore la vérité de la proposition particulière est plus promptement comprise que la vérité de la proposition générale.

Cela est vrai ; mais pourquoi ? C'est qu'on ne peut percevoir la vérité de l'axiome général, que la partie est plus petite que le tout, à moins d'avoir formé les notions générales de la partie et du tout; au lieu qu'il n'est pas besoin de ces notions pour percevoir que la main est plus petite que le corps.

Une grande partie du chapitre dont nous nous occupons a pour objet de réfuter cette opinion de je ne sais quels philosophes, que toutes nos connaissances dérivent de ces deux axiomes : *Ce qui est, est; Il est impossible que la même chose soit, et ne soit pas.*

Cette opinion est tout-à-fait ridicule, et méritait à peine qu'il s'en occupât. Toutes ces propositions identiques sont futiles et surchargées de vérité; elles sont essentiellement stériles.

On voit combien je m'accorde avec Locke sur l'opinion qu'on doit se former des premiers principes. Qu'il

me soit donc permis d'examiner deux ou trois assertions de ce philosophe qui me paraissent inexactes.

Il prétend d'abord que les seules existences touchant lesquelles il existe des premiers principes, sont la nôtre, et celle d'une cause première.

J'ai essayé de démontrer qu'il existait des premiers principes relatifs à d'autres existences. Locke ne nie pas que nous n'ayons une notion de ces existences, mais il prétend qu'elle n'est ni intuitive, ni démonstrative; il l'appelle *sensitive*. Or, on peut prouver, et Aristote l'a fait, que toute proposition reconnue vraie par la raison, ou bien porte en elle sa propre évidence, ou bien la tire de quelque proposition précédente; et comme dans ce dernier cas on peut en dire autant de la proposition précédente, et qu'en remontant ainsi de proposition en proposition il faut bien qu'on arrive enfin à une proposition évidente par elle-même, il s'ensuit qu'en dernière analyse toute évidence remonte aux propositions qui sont évidentes par elles-mêmes, c'est-à-dire aux premiers principes.

Quant à l'évidence de notre propre existence, et de l'existence d'une cause première, Locke ne dit pas expressément s'il la fait reposer sur des premiers principes; mais la manière dont il établit l'une et l'autre, indique que telle était son opinion.

«Nous percevons si clairement et avec tant de certitude notre propre existence, dit-il, qu'elle n'a pas besoin de preuve, et qu'elle n'en admet aucune.» Que signifie cela? rien, sinon que la réalité de notre propre existence est un premier principe; car la phrase n'est autre chose que la définition même des principes de cette espèce.

«Si je doute, dit-il, il suit de ce doute même que j'existe, et que je n'en puis douter; si je sens de la dou-

leur, mon existence ne m'est pas moins évidente que la douleur que j'éprouve. »

Ces paroles impliquent deux premiers principes : 1° Le sentiment ou la conscience que j'ai de la douleur est une preuve certaine de la réalité de cette douleur ; 2° La douleur ne peut exister sans un être qui la sente. Ce sont là deux premiers principes qui ne sont point susceptibles de preuve ; Locke le reconnaît, et il est certain que s'ils n'étaient pas vrais, nous n'aurions aucune évidence de notre propre existence. Car s'il était possible de ressentir de la douleur sans qu'aucune douleur existât, ou s'il était possible que la douleur existât sans qu'il y eût un être qui la sentît, le sentiment de la douleur ne prouverait en aucune manière l'existence de l'être souffrant.

Ainsi la certitude de notre existence a pour fondement, de l'aveu même de Locke, deux premiers principes.

L'argument par lequel il démontre l'existence d'une cause première intelligente, implique avec la même évidence deux de ces mêmes principes : celui-ci d'abord, que tout ce qui commence d'exister a une cause ; et cet autre, que des êtres doués d'intelligence ne peuvent avoir pour cause un être qui en serait dénué. Toute sa démonstration est appuyée sur ces deux principes ; s'ils n'étaient pas vrais, ni notre existence, ni les existences extérieures ne prouveraient en aucune manière l'existence d'une cause première.

Une autre assertion de Locke sur les premiers principes, c'est qu'aucune science n'est fondée sur des axiomes.

Locke pourtant n'était point étranger à la géométrie, et n'ignorait pas que tous les traités de géométrie débutent par un certain nombre d'axiomes sur lesquels repose la science tout entière. Mais quand bien même on

aurait omis d'énoncer ces axiomes en tête de la science ce qui n'était point absolument nécessaire, il n'en faudrait pas moins reconnaître que toute démonstration géométrique s'appuie sur des propositions déjà démontrées, ou sur des principes évidents d'eux-mêmes.

Locke ajoute que les axiomes n'ont jamais été d'aucune utilité pour l'avancement de la science et la découverte des vérités nouvelles; et que de toutes celles que Newton a consignées dans son immortel ouvrage, il n'en est pas une dont il soit redevable aux axiomes, *tout ce qui est est, le tout est plus grand que sa partie*, ou autres semblables.

Je réponds que la première de ces propositions est une proposition identique, également stérile en mathématiques et dans toute autre science. Quant à la seconde, Newton et tous les mathématiciens en font un usage continuel, et nombre de démonstrations n'ont pas d'autre fondement. En général, Newton et les mathématiciens appuient leurs démonstrations sur les axiomes posés par Euclide, ou sur des propositions déjà démontrées à l'aide de ces mêmes axiomes.

Mais ce qui mérite d'être remarqué, c'est que Newton, dans le troisième livre de ses *Principes*, voulant donner une forme plus scientifique à la partie physique de l'astronomie qu'il avait d'abord rédigée sous une forme populaire, trouva bon de suivre l'exemple d'Euclide, et de poser d'abord, sous le titre de *Regulæ philosophandi*, les premiers principes qu'il prenait pour base de ses raisonnements.

L'exemple de Newton était donc le plus malheureux que Locke pût choisir pour justifier l'attaque dirigée par lui contre les premiers principes. Ce grand homme, en posant les premiers principes d'après lesquels il raisonne

dans les parties de la philosophie naturelle qu'il a enrichies de ses découvertes, a donné à cette science une stabilité qu'elle n'avait point auparavant, et qu'elle conservera éternellement.

Je vais maintenant dire quelque chose des opinions d'un philosophe postérieur à Locke, et qui a traité expressément des premiers principes.

Le P. Buffier, jésuite français, publia, pour la première fois, en 1724, son *Traité des premières vérités, et de la source de nos jugements;* ce Traité fut réimprimé plus tard, en 1732, dans son grand ouvrage, intitulé: *Cours des sciences.*

Après avoir défini les premières vérités, des propositions si claires qu'elles ne peuvent être prouvées ni combattues par des propositions qui le soient davantage, il examine quels sont les divers genres de vérités premières et ce qu'ils ont de commun.

Le premier genre est celui qui se tire du sentiment de notre propre existence et de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, c'est-à-dire de la conscience. Buffier fait voir que l'autorité de la conscience ou du sens intime, est insuffisante pour établir la certitude de l'existence des corps, et même la certitude du témoignage de la mémoire; il blâme les philosophes qui n'ont point admis d'autres premiers principes, et montre les étranges conséquences de leur doctrine.

Il y a donc un autre genre de vérités premières : ce sont celles qui se tirent de la règle du sens commun. « Les philosophes, dit Buffier, n'ont pas coutume de par« ler du sens commun, soit qu'ils aient cru que c'était « quelque chose de trop vulgaire pour les occuper, soit « qu'ils aient été embarrassés à distinguer nettement sa « nature et ses prérogatives. » Quant à lui, il définit le

sens commun, « la disposition que la nature a mise « dans tous les hommes, ou manifestement dans la plu- « part d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont « atteint l'âge de la raison, un jugement commun et uni- « forme sur des objets différents du sentiment intime de « leur propre perception; jugement qui n'est point la « conséquence d'aucun principe antérieur. »

Il ne donne pas une énumération complète des premiers principes du sens commun; mais il propose comme échantillons les vérités suivantes :

1° Il existe dans l'univers d'autres hommes que moi;

2° Il y a en eux des choses qu'on appelle vérité, sagesse, prudence; et ces choses ne sont point purement arbitraires;

3° Je trouve en moi quelque chose que j'appelle intelligence, et quelque chose que j'appelle corps; et ces deux choses ont des propriétés différentes;

4° Les hommes ne s'entendent point pour me tromper et abuser de ma crédulité;

5° Ce qui est inintelligent ne peut produire des effets qui supposent un dessein, et des atomes de matière agités par des forces aveugles ne formeront jamais une montre.

Buffier développe avec soin les différentes parties de sa définition du sens commun, et montre à quels caractères on peut reconnaître les principes du sens commun et les distinguer des préjugés vulgaires; il entre ensuite dans le détail des vérités premières qui concernent l'être en général, de celles qui concernent les êtres pensants, de celles qui concernent la matière, et de celles enfin qui servent de principes aux diverses parties de la connaissance humaine.

Je n'examinerai point toutes les opinions qu'il a émises sur ces questions; je me borne à dire que j'ai trouvé

plus de choses originales dans ce Traité que dans la plupart des livres métaphysiques que j'ai lus. Les observations de Buffier me paraissent en général d'une parfaite justesse; et quant au petit nombre de celles que je ne saurais tout-à-fait approuver, elles sont au moins fort ingénieuses.

A l'exception du P. Buffier, ont peut appeler Cartésiens tous les écrivains postérieurs à Descartes que j'ai cités; car s'ils diffèrent de leur maître en quelques points, et s'ils le contredisent sur d'autres, ils partent tous des mêmes principes, et suivent la même méthode. Pour tous il n'y a de premier principe, en matière d'existence, que celui de la réalité de l'être pensant et des opérations dont nous avons conscience; pour tous l'existence du monde matériel et de nos semblables doit être prouvée par le raisonnement.

Cette base philosophique est commune à Descartes, Mallebranche, Arnauld, Locke, Norris, Collier, Berkeley et Hume; comme ce fut Descartes qui l'introduisit, je l'appelle *Cartésianisme*, et *Cartésiens* les philosophes qui l'ont adoptée. Je n'entends point attacher un sens défavorable à cette dénomination; je m'en sers pour désigner une doctrine qui leur a été commune, et qui est fille de Descartes.

Parmi ces philosophes, les uns ont poussé le scepticisme aussi loin que possible, et n'ont laissé dans la nature d'autre existence que celle des idées et des impressions; quelques-uns se sont bornés à révoquer en doute la réalité du monde matériel, épargnant celle des esprits et des idées : tous sont tombés dans d'absurdes paradoxes qui répugnent à l'intelligence humaine, et que ceux même qui les ont adoptés dans la solitude du cabinet, se trouvent obligés de désavouer quand ils rentrent dans la société.

De tous ces philosophes, ceux-là, selon moi, ont raisonné le plus rigoureusement et ont été le plus conséquents à leurs principes, qui ont pénétré le plus avant dans le scepticisme.

En ce sens, le P. Buffier n'est point cartésien. Il semble avoir pénétré les vices du système de Descartes à l'époque où ce système était au plus haut période de sa domination, et aperçu dans ses principes le scepticisme ridicule qu'ils renferment. Aussi le voit-on chercher une base plus large à la science humaine, et recueillir l'honneur d'être le premier, depuis Aristote, qui ait composé un traité exprès sur les premiers principes.

Quelques écrivains récents, au nombre desquels il faut distinguer les docteurs Oswald, Beattie et Campbell, ont adopté des sentiments qui se rapprochent de ceux du P. Buffier, qu'ils n'ont point connus que je sache, du moins les deux premiers. Au reste, quiconque réfléchit et connaît la philosophie de Hume, s'aperçoit aisément que les principes de Locke et de Descartes sont trop étroits pour expliquer la connaissance humaine. Le mérite de Buffier est de l'avoir compris avant que le cartésianisme eût mis au jour toutes ses conséquences. Quiconque à présent n'est pas convaincu de cette vérité, n'a qu'une vue superficielle de la science.

Les trois écrivains que je viens de citer ont personnellement toute mon estime et toute mon amitié; mais si je parlais des écrits qu'ils ont publiés, on m'accuserait de partialité. Comme deux d'entre eux ont eu leur part du ressentiment que me portait un écrivain célèbre [1], les témoignages que nous pourrions nous rendre mutuellement seraient nécessairement suspects.

[1] Hume.

CHAPITRE VIII.

DES PRÉJUGÉS OU DES CAUSES DE L'ERREUR.

Sans aucun doute, nos facultés intellectuelles nous ont été données pour découvrir la vérité, et l'erreur n'est pas plus la destination de l'intelligence que la maladie n'est la fin de l'organisation; mais de même que l'économie animale peut être troublée par mille causes accidentelles, tant intérieures qu'extérieures, de même notre esprit est exposé à l'action de plusieurs principes qui peuvent l'égarer et pervertir ses jugements.

Les médecins ont essayé d'énumérer les maladies du corps, et de les classer en système; c'est l'objet de cette partie de leur science qu'on appelle *Nosologie*. Rien ne serait plus utile qu'une Nosologie de l'esprit humain.

Il n'est pas toujours facile, étant donnée la maladie qui afflige le corps, de déterminer le remède qui lui convient; il n'en est pas de même des désordres de l'entendement; dans le plus grand nombre des cas, le mal indique le remède; il suffit de connaître l'un pour apercevoir l'autre.

Plusieurs philosophes ont laissé d'utiles matériaux sur les causes de nos erreurs; et quelques-uns ont tâché d'en donner une classification systématique. De tous ces essais, celui de Bacon m'a paru le meilleur, et je m'en tiendrai à la division générale qu'il a proposée dans le cinquième livre du *De augmentis scientiarum*, et qu'il a développée avec étendue dans le *Novum organum*. Il les distribue en quatre classes, et les distingue par les dénominations de

idola tribus, *idola specus*, *idola fori*, *idola theatri*. La bizarrerie des mots n'ôte rien au mérite de la division, qui est judicieuse, comme la plupart des vues de ce grand philosophe; il lui appartenait d'ailleurs de faire la langue d'une classification qu'il avait créée.

Je vais essayer, dans ce chapitre, de développer le système de cette division, en restant aussi fidèle qu'il me sera possible à la pensée de son auteur. J'interpréterai les termes par des exemples, sans m'astreindre à ceux que Bacon a donnés, et sans aspirer à une énumération complète.

Bacon donne le nom d'*idole* à toute disposition de l'esprit qui peut égarer le jugement. La vérité est le dieu légitime de l'entendement : il n'en adore pas d'autre, tant qu'il demeure fidèle à sa destination ; les causes d'erreur sont comme autant de fausses divinités qui le séduisent, et qui usurpent un hommage qui n'appartient qu'à la vérité seule.

I. Bacon appelle *idola tribus* les causes d'erreur de la première classe. Leur caractère est d'atteindre l'espèce humaine tout entière; il n'est personne qui ne soit exposé à leur influence. Elles naissent des principes mêmes de la constitution humaine, principes utiles, ou, pour mieux dire, indispensables à l'homme, mais qui, exagérés, dépravés ou mal dirigés, l'entraînent à l'erreur.

Il en est des principes qui président à la formation de nos jugements comme de ceux qui président à nos déterminations actives : nous les tenons de Dieu ; mais les premiers comme les seconds peuvent nous égarer si nous n'avons soin de les régler et de les contenir. En voici quelques exemples.

1° En général les hommes sont enclins à accorder à l'autorité trop d'influence sur leurs opinions.

L'autorité est notre seul guide durant les premières

années de la vie, et il est bon qu'il en soit ainsi; sans cette disposition à croire implicitement ce qu'on nous enseigne, nous serions incapables d'instruction et de perfectionnement.

Alors même que notre jugement est formé, il y a beaucoup de choses encore dont nous ne sommes point des juges compétents. Rien de plus raisonnable que de nous en rapporter sur ces choses au jugement des personnes qui nous paraissent à la fois éclairées et désintéressées : en matière médicale, la plus haute cour de justice du royaume s'en réfère à l'autorité des médecins.

Dans les matières même qui nous sont accessibles, il est dans la nature des choses que l'autorité conserve encore une certaine influence sur notre jugement. La mesure de cette influence doit dépendre tout à la fois et de la force des raisons qui appuient notre propre opinion, et de l'idée que nous nous formons de la sagacité et de la bonne foi tant de ceux qui la partagent que de ceux qui la contredisent. Ici s'offre un double écueil : la modestie court risque d'échouer contre l'un, en accordant trop à l'autorité; la présomption contre l'autre, en lui accordant trop peu.

Dans les questions qui sont à notre portée, c'est en définitive notre propre jugement qui doit prononcer; autrement nous ne jouerions pas le rôle d'un être raisonnable. L'autorité peut jeter son poids dans la balance, mais c'est nous qui la tenons et qui devons juger ce qu'il pèse.

Une autorité ne doit être infaillible pour nous que quand nous avons constaté ses titres à ce beau privilége. Un prophète ne doit point être admis à nous parler au nom du ciel, avant que nous ayons vérifié ses lettres de créance. — Ce droit d'examen est inaliénable; c'est un crime de l'abdiquer.

Notre nature est donc exposée au double danger de trop croire et de ne pas croire assez; mais elle est plus près du premier. Elle penche pour l'autorité, et je crois qu'il est bon qu'il en soit ainsi.

Lorsque cette disposition se trouve associée avec l'indifférence pour la vérité, ses effets sont très-considérables.

L'amour de la vérité est naturel à l'homme, et se manifeste avec énergie dans toute ame naïve; mais la vanité, la paresse, l'esprit de parti, le désir de la victoire, sont autant d'ennemis qui peuvent l'étouffer. S'il en triomphe, il cesse d'être un penchant, il devient une noble vertu qui suppose une ame active, courageuse, désintéressée, également incapable de dissimuler sa conviction et de craindre celle des autres.

De même qu'il y a dans le monde des esprits abjects qui aiment mieux devoir leur subsistance à la charité des autres qu'à leur propre industrie, de même il y en a qui consentent à mendier leurs opinions. Par paresse ou par indifférence, ils laissent à d'autres la fatigue de chercher la vérité, et se contentent de s'en servir quand ils en ont besoin; leur souci n'est pas de savoir ce qui est vrai sur un sujet, mais ce qu'en dit le monde, et ce qu'il en pense: leur opinion obéit à la mode, comme leur habit.

Cette disposition a jeté des racines si profondes dans la société, que la plupart des hommes ne font guère usage de leur jugement qu'en ce qui touche à leur intérêt matériel. Elle n'est point particulière à la classe ignorante; on la rencontre dans tous les rangs. C'est au point qu'il suffit en quelque sorte de savoir où un homme est né, quels sont ses parents, comment il a été élevé, et quelle société il a vue, pour deviner ses opinions philosophiques, politiques et religieuses: ce sont en effet ces circonstances qui en décident.

2° Le penchant que nous avons à juger de l'inconnu par le connu, et des choses éloignées par celles qui nous sont familières, donne naissance à un autre préjugé qui n'est pas moins général.

Ce penchant est le principe du raisonnement par analogie, dont nous faisons un si fréquent usage, et qui joue un si grand rôle dans la formation de nos connaissances. Il serait absurde de proscrire sans réserve cette espèce de raisonnement, mais il est difficile d'assigner les limites où il cesse d'être légitime. Notre faible est de juger sur des analogies trop légères.

Le monde matériel est à la fois le seul objet de notre pensée dans l'enfance, et son principal objet dans le reste de la vie. De là ce penchant universel à prêter aux intelligences supérieures, et à Dieu lui-même, la figure, les passions et les faiblesses de l'humanité.

Nous avons une disposition incontestable à tout matérialiser, c'est-à-dire à revêtir les objets immatériels des qualités de la matière. Ainsi nous assimilons la pensée au mouvement; et de ce que le mouvement d'un corps résulte toujours d'une impulsion produite sur lui par les corps contigus, nous sommes portés à conclure que la pensée est le résultat d'une impression, et que cette impression, à son tour, est l'effet du contact de l'objet de la pensée avec l'esprit. De là, comme nous l'avons montré, la théorie des impressions et des idées.

Et de même, parce que les ouvrages de l'homme sont composés d'après un modèle, et avec des matériaux préalablement existants, les anciens philosophes croyaient tous, que le monde était formé d'une matière éternelle et incréée, et la plupart, qu'il existait des modèles également éternels et increés de toutes les espèces de choses que contient la création.

Les erreurs qui dérivent de ce préjugé dans le train de la vie commune sont innombrables, et de nature à frapper l'observateur le moins attentif. Chacun juge d'autrui d'après soi, et du monde par le cercle étroit de ses connaissances. L'égoïste traite de grimace hypocrite tout sentiment de bienveillance et de philanthropie. L'homme généreux croit sans peine à tous les nobles sentiments; il s'exagère la bonté de la nature humaine, au lieu que pour l'être avili la vertu n'est que la fable de l'âge d'or. Voyez le campagnard : il ne sait des hommes que ce qu'il en a vu dans son village; il juge par cet échantillon du reste de l'humanité, et tombe dans tous les piéges qu'on tend à son inexpérience.

On convient généralement que le commerce du monde, et des relations variées avec des personnes de rangs, de professions et de nations différentes, sont à la fois le préservatif le plus sûr et le remède le plus efficace contre ce genre de préjugés. Quiconque a peu vu doit beaucoup ignorer, et se former quantité de fausses opinions sur les hommes et sur les choses.

3° Une autre source d'erreur est l'amour de la simplicité, qui nous incline à ramener toutes choses à un petit nombre de principes, et à concevoir dans la nature moins de complexité qu'il n'y en a.

Aimer la simplicité et goûter les choses où elle se rencontre, n'est point un défaut; c'est au contraire le signe d'un goût délicat. Les philosophes ont découvert que tous les effets possibles du choc des corps se ramènent à trois lois fort simples du mouvement : celui-là serait bien malheureux qui n'admirerait point la simplicité de cette loi de la nature.

Quand nous considérons la prodigieuse variété d'effets engendrés par la gravitation; tant de phénomènes, qui,

dans les siècles passés, avaient tourmenté l'esprit des philosophes, et produit de si nombreuses et de si vaines théories, expliqués par cette seule loi; le système solaire, tout entier, constitué et maintenu par elle; et les mouvements de tous les corps qui le composent, la direction, la vitesse et jusqu'aux irrégularités de ces mouvements, réduits à n'en être que des conséquences, il est impossible de n'être point ému de la simplicité de cette immense combinaison. Il semble que cette découverte admirable ait transporté l'homme derrière la scène où se déroule le grand drame de la nature, et qu'elle l'ait initié tout-à-coup dans le mystère d'une sagesse qu'aucune intelligence mortelle n'avait auparavant ni pénétrée ni soupçonnée.

On ne peut douter que la nature n'ait donné à chacun de ses ouvrages toute la simplicité compatible avec sa destination; mais ce principe ne suffit point pour découvrir comment elle marche à ses fins. L'imaginer, c'est oublier que la sagesse de Dieu ne surpasse pas moins celle de l'homme, que la sagesse de l'homme celle d'un enfant.

Lorsqu'un enfant essaie de deviner comment on fortifie une ville, ou comment on range une armée en bataille, son esprit s'arrête nécessairement à la méthode qui lui paraît la plus parfaite et la plus simple. Mais pense-t-on que pour cela cette méthode est la véritable? Non, sans doute: le jour où l'expérience lui enseigne celle-ci, il apprend combien ses conjectures étaient insensées.

Il en est de même de l'homme relativement aux œuvres de la nature. L'observation peut soulever le voile qui nous cache ses opérations; mais si nous concluons qu'elle doit opérer de telle manière, parce que cette manière nous paraît la meilleure et la plus simple, infailliblement nous nous trompons.

On a pensé pendant des siècles, que toutes les substances composées qui existent sur la surface de la terre étaient formées de quatre éléments, et pouvaient y être ramenées par l'analyse. Cette opinion n'avait d'autre appui que sa simplicité, et c'est à ce seul titre qu'elle avait été si généralement admise ; car plus l'observation a fait de progrès, plus sa fausseté est devenue manifeste.

L'amour de la simplicité avait entraîné plus loin encore les Pythagoriciens et les Platoniciens. Le génie de Pythagore avait découvert qu'il ne peut y avoir que cinq solides réguliers, ou, ce qui revient au même, terminés par des surfaces similaires et égales; savoir, le tétrahèdre, le cube, l'octahèdre, le dodécahèdre et l'éicosihèdre. Or, comme la nature procède toujours de la manière la plus régulière et la plus simple, il en avait conclu que tous les corps élémentaires ont l'une ou l'autre de ces formes, et qu'il suffisait, pour pénétrer les mystères de la nature, de déterminer les propriétés et les relations des solides réguliers.

Il y avait assurément beaucoup de simplicité et de grandeur dans cette théorie des Pythagoriciens ; aussi prévalut-elle long-temps, tout au moins jusqu'au siècle d'Euclide. Euclide était platonicien ; et on raconte qu'il n'écrivit ses Éléments que pour découvrir les propriétés et les rapports des cinq solides réguliers. Cette tradition est confirmée par la structure même de son ouvrage; car les derniers livres traitent des solides réguliers, et les premiers ne contiennent rien qui ne soit indispensable à l'intelligence des derniers.

Ainsi le plus ancien traité de géométrie que nous ayons, ce traité qui, par l'ordre admirable qui y règne, a mérité de servir de modèle à tous ceux qui lui ont succédé dans la science, semble, comme les deux premiers livres

des Principes de Newton, avoir été composé pour mettre en lumière les principes mathématiques de la philosophie naturelle.

On a cru pendant long-temps que toutes les qualités des corps et toutes leurs propriétés médicales se réduisaient à quatre : le chaud, le froid, l'humide et le sec ; que les seuls tempéraments possibles du corps humain étaient le mélancolique, le sanguin, le bilieux et le phlegmatique ; il y a eu un système de chimie qui ne reconnaissait d'autres substances élémentaires que le sel, le soufre et le mercure ; enfin, pendant combien de siècles n'a-t-on pas respecté comme un article de foi la division de tous les objets de la pensée en dix catégories, et de tout ce qui peut être affirmé ou nié d'une chose en cinq universaux ou prédicables ?

L'évidence n'était pas le principe de l'ascendant que ces théories usurpaient sur l'esprit des hommes ; leur titre à la croyance était d'être simples et de ramener les faits à un petit nombre de principes : ce mérite leur tenait lieu d'évidence.

De tous les systèmes que je connais, le plus remarquable par sa simplicité est celui de Descartes ; on y voit tout l'édifice de la science humaine élevé sur cette seule proposition, *je pense*, et tous les phénomènes du monde matériel expliqués par la matière pure et une certaine quantité de mouvement imprimée une fois pour toutes à cette matière.

La partie physique de ce système était entièrement hypothétique ; rien ne la recommandait que sa simplicité ; et néanmoins elle eut assez de force pour renverser le système d'Aristote, enraciné dans les esprits par une possession de deux mille ans.

Et lorsque Newton promulgua le fait de la gravita-

tion, ce fut en vain qu'il l'environna de la plus éclatante lumière; la plus grande partie de l'Europe le repoussa pendant un demi-siècle, parce qu'il ne trouvait pas son explication dans la matière et dans le mouvement: tant les intelligences étaient fortement éprises de la simplicité du système cartésien.

Je crois même que ce fut cet amour de la simplicité, plus que l'évidence scientifique, qui engagea Newton lui-même à dire, dans la préface de ses *Principes*, en parlant des phénomènes du monde matériel : « Nam multa me « movent ut nonnihil suspicer, ea omnia ex viribus qui-« busdam pendere posse, quibus corporum particulæ, per « causas nondùm cognitas, vel in se mutuò impellun-« tur, et secundùm figuras regulares cohærent, vel ab in-« vicem fugantur et recedunt. » Car certainement rien ne démontre, que tous les phénomènes du monde matériel soient produits par l'attraction et la répulsion.

Il est vrai qu'il ne présente cette opinion que comme un modeste soupçon; mais un soupçon même doit avoir un motif; et le seul qui pouvait appuyer celui de Newton, c'est qu'il avait observé qu'un grand nombre de phénomènes dérivaient de l'attraction et de la répulsion; d'où il induisait, en se fondant sur la simplicité de la nature, que peut-être tous avaient la même origine.

C'est le même amour de la simplicité qui nous porte, lorsqu'une cause réelle est découverte, à lui attribuer des effets qui ne lui appartiennent pas.

Un remède agit-il énergiquement dans une maladie, aussitôt on étend sa puissance et on en fait une *panacée*: il suffit d'avoir un peu vécu pour en avoir vu beaucoup d'exemples. Les choses se passent de même dans d'autres sciences que la médecine. Quand quelque cause a fixé l'attention par des effets remarquables, on peut s'atten-

dre à voir son influence étendue, sur les présomptions les plus légères, à des phénomènes qui n'ont avec elle aucune relation. De semblables préjugés naissent du désir naturel de réduire le nombre des causes, et d'expliquer par un seul principe le plus de phénomènes possible.

4. Une des sources d'erreur les plus fécondes en philosophie, c'est l'intervention de l'imagination dans les matières où elle est incompétente.

L'invention est de toutes les facultés de notre intelligence celle que nous estimons le plus; nous l'assimilons à la faculté de créer; souvent même nous lui donnons le même nom.

L'homme habile à trouver les moyens d'atteindre à un but, ou qui parvient par un heureux calcul à produire un effet; celui qui découvre ce qui passe la portée commune; celui qui tire une conséquence importante de faits depuis long-temps connus; celui qui juge avec sagacité ou les desseins des autres ou les conséquences de ses propres actions, attirent également notre admiration. Nous appelons *génie* cette supériorité d'intelligence, et tout ce qui en porte les marques a le privilége d'exciter notre enthousiasme.

Cependant cette faculté, si précieuse en elle-même et si utile dans le cours de la vie, peut devenir funeste si elle est appliquée mal-à-propos. Le penchant des hommes qui la possèdent est précisément de la porter où elle n'a que faire.

Les ouvrages de l'homme et ceux de la nature ne sont point du même ordre. Le génie peut avoir l'intelligence des premiers et pénétrer tout leur artifice; car ce qu'un homme a pu concevoir, un autre peut le comprendre. La sagesse de l'ouvrier n'étant point supérieure à celle du spectateur, rien n'empêche que celui-ci ne conclue heureusement de la partie au tout, et ne remonte des effets aux causes, avec beaucoup de chances de vérité.

Mais les ouvrages de la nature ont été conçus par une sagesse et exécutés par une puissance auprès desquelles la sagesse et la puissance de l'homme ne sont que des ombres. Et de là vient que les hommes de génie, quand ils essaient de deviner les secrets de la nature, n'ont que le privilége de se tromper plus ingénieusement que les autres. Leurs conjectures peuvent paraître fort probables à des êtres bornées comme eux; mais ils n'ont aucune chance de rencontrer la vérité : ils ressemblent à des enfants qui chercheraient à imaginer comment on construit un vaisseau, et comment on le gouverne au milieu de la mer.

Que l'homme de génie essaie de faire un animal, une plante, une simple feuille, il verra que sa sagesse et son pouvoir ne sont rien, auprès de la sagesse et du pouvoir de la nature.

Dans les sciences, le penchant aux hypothèses et l'ambition de saisir les secrets de la nature par une sorte d'anticipation, ont toujours caractérisé les hommes de génie. Au lieu de remonter de cause en cause l'échelle des phénomènes, par une laborieuse et patiente induction, on les a vus dans tous les temps céder au désir d'abréger la route, et tâcher d'en atteindre le terme d'un seul élan. Il y a dans cette tentative quelque chose de hardi qui flatte notre orgueil, mais elle passe nos forces et ne peut aboutir qu'à une chute éclatante.

Un système étant une création, il inspire à son auteur une tendresse et une complaisance de père. Plutôt que d'en altérer la beauté, il défigurera les phénomènes et forcera la nature de se plier à ses proportions.

La méthode seule féconde et seule légitime de l'induction, a été peu comprise jusqu'au temps où Bacon en traça les règles, et très-peu suivie dès-lors. Elle fait souffrir notre orgueil, en nous rappelant sans cesse la vanité de

nos plus ingénieuses spéculations sur les ouvrages de Dieu.

Cette méthode bannit l'invention des recherches philosophiques. En effet, il n'y a rien à créer dans ces recherches. La connaissance de la nature doit être puisée tout entière dans l'observation de la nature; tout ce que nous n'y trouvons pas est de nous, non de Dieu, et par conséquent n'appartient point à la science de ses œuvres.

Rien n'est pénible pour le génie comme l'abnégation de soi-même : cela est vrai en philosophie comme en religion. L'obliger à soumettre ses plus belles conceptions, ses plus ingénieuses conjectures au tribunal de l'expérience d'où elles ne sortent que mutilées, si toutefois elles en sortent, c'est le condamner à creuser péniblement la terre quand sa nature est de planer comme l'aigle sous la voûte des cieux.

Les beaux-arts sont l'empire naturel du génie : c'est là qu'il a droit de régner et qu'il règne en effet sans contestation; le génie peut encore faire des miracles dans la conduite des affaires humaines ; mais dans les recherches de la science son rôle devient secondaire. Il peut arranger, mais non point inventer ; recueillir les preuves, mais non point y suppléer par des conjectures ; manifester son pouvoir en mettant la nature à la question dans des expériences savamment combinées, mais non point ajouter à ses réponses ou leur substituer les siennes.

5. Les hommes ont coutume de n'éviter un extrême qu'en se jetant dans l'extrême opposé.

C'est ainsi que dans l'enfance des peuples l'ignorance des causes naturelles fait rapporter tout phénomène inaccoutumé à l'action immédiate des êtres invisibles ; mais quand la philosophie a reconnu qu'un grand nombre des faits qu'on attribuait aux dieux et aux démons dérivent de causes naturelles, elle est tentée de croire que le monde

lui-même peut s'accommoder de cette explication, et se passer d'un souverain moteur qui le gouverne.

L'ignorance attribue la volonté et l'intelligence à toutes les choses qui se meuvent ou qui subissent quelque changement. « Les sauvages, dit l'abbé Raynal, mettent une « âme partout où ils aperçoivent un mouvement qu'ils « ne peuvent expliquer. » Quand la science a redressé cette méprise, nous sommes enclins à tomber dans une autre, et à considérer tout mouvement comme l'effet d'un mouvement antérieur.

C'est ainsi que nous passons naturellement de la superstition qui multiplie les dieux, à l'athéisme qui les supprime; du système qui répand la volonté sur toutes les parties de la nature, à celui qui ne voit dans les déterminations même des êtres intelligents que les anneaux d'une chaîne fatale, ou les rouages nécessaires de la machine du monde.

Nous avons vu que Descartes rejeta les qualités occultes parce que les Péripatéticiens en avaient abusé; le mot même fut livré au ridicule, et tout fut expliqué par la matière et le mouvement.

6. Personne n'ignore que nos jugements sont souvent pervertis par nos sentiments et nos passions; c'est une source d'erreur trop bien connue et trop souvent signalée, pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter.

II. Les préjugés désignés sous le nom d'*idola specus* n'ont point leur racine dans la constitution générale de la nature humaine, mais dans la constitution particulière de chaque individu.

On sait que la forme des ombres projetées dans une caverne est modifiée par la conformation de cette caverne et par la direction de la lumière. Il en sera de même de nos opinions, si on considère l'esprit de chaque individu comme

une caverne qui a sa forme particulière, et qui reçoit la lumière sous un certain angle : on conçoit que les idées qui s'y introduisent prennent des teintes et revêtent des formes particulières. De là le nom d'*idola specus* donné par Bacon aux préjugés que les hommes reçoivent de leur éducation, de leur profession, et de la tournure particulière de leur esprit.

Un homme dont les idées n'ont jamais dépassé le cercle de sa profession, est très-exposé quand il le franchit, à porter des jugements erronés. Les maximes de son état, les principes de son art, deviennent pour lui des règles universelles qu'il applique à tout, et qui l'égarent parce qu'elles ne conviennent point à tout.

Le géomètre soumet au calcul et à la mesure les choses qui en sont le moins susceptibles. On a vu un ingénieux mathématicien appliquer les raisons directes et inverses à la mesure des passions et à la moralité des actes ; on en a vu un autre calculer l'affaiblissement progressif que le temps fait subir à l'évidence du témoignage des hommes, et déterminer l'époque où les preuves historiques du christianisme auront perdu toute leur force, et la foi en ses dogmes, tous ses appuis. J'ai lu une dissertation philosophique dans laquelle un savant mathématicien, mettant au néant l'ancienne division des objets de la pensée en dix catégories, soutenait qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir que deux catégories, celle des *data* et celle des *quæsita*.

Les anciens chimistes expliquaient tous les secrets de la nature, de la morale et de la religion, par le sel, le soufre et le mercure.

Locke parle d'un habile musicien, qui croyait que Dieu avait créé le monde en six jours et s'était reposé le septième, parce qu'il n'y a que sept notes dans la gamme. J'en connais un qui pense qu'il ne pouvait y avoir que trois

parties dans l'harmonie, la basse, le ténor et le dessus, attendu qu'il n'y a que trois personnes dans la Sainte-Trinité.

Le savant et ingénieux docteur Henri More, après avoir laborieusement et méthodiquement compilé son *Enchiridium metaphysicum* et son *Enchiridium ethicum*, découvrit un jour que toutes les divisions et les subdivisions de ces deux ouvrages étaient allégoriquement indiquées dans le premier chapitre de la Genèse. Ainsi les hommes les plus spirituels courent le danger de tomber dans de ridicules extravagances, quand ils rattachent à leurs idées de prédilection des choses qui n'ont avec elles aucun rapport.

Le caractère et l'éducation peuvent donner à l'intelligence des manies également funestes au jugement.

Quelques personnes professent pour l'antiquité une admiration exagérée, qui leur fait prendre en mépris tout ce qui appartient aux siècles modernes; d'autres ont la manie opposée. Ordinairement les unes n'estiment tant l'antiquité que parce qu'elles sont fières de la connaître, et les autres ne la méprisent si fort que parce qu'elles sont honteuses de l'ignorer.

Il est des hommes qui n'osent mettre le pied hors des routes battues, et pour qui la sagesse consiste à suivre les maximes admises. Il en est d'autres qui mettent leur gloire à se singulariser, et qui n'estiment la vérité que quand elle a l'air du paradoxe.

Celui-ci prend et quitte ses opinions avec une incroyable légèreté; celui-là s'obstine dans les siennes contre toute raison. La plupart se préoccupent des dogmes de leur secte, des opinions de leur parti, et, par-dessus tout, des idées qu'ils regardent comme le fruit de leurs propres réflexions.

III. Les préjugés que Bacon appelle *idola fori* sont ceux qui prennent leur source dans l'abus ou les imperfections du langage; car le langage sert à penser aussi bien qu'à communiquer ses pensées.

D'où vient cette intervention du langage dans la pensée? Est-ce une loi de notre constitution, ou simplement un effet de l'habitude? Je ne sais; mais il est certain qu'on ne peut parcourir une suite de pensées ou de raisonnements sans le secours du langage. Les mots sont les signes de nos pensées; et le signe est tellement associé avec la chose signifiée, que celle-ci ne s'offre point à l'esprit sans l'autre.

Un homme qui veut composer dans une langue, doit penser dans cette langue; s'il pense dans une langue et qu'il écrive dans une autre, il s'impose un double travail, et son ouvrage aura toujours l'air d'une traduction.

Ce fait prouve que nos pensées prennent toujours un peu la couleur de la langue qui les exprime, et que si la langue est faite pour servir la pensée, il arrive cependant que la pensée est obligée quelquefois de se plier en quelque degré à la langue.

Rien n'est moins rare que de voir un vieux domestique, dont les services sont devenus indispensables à son maître, acquérir par degré un empire si grand, que le maître est souvent obligé de céder à ses volontés: c'est précisément le cas du langage relativement à la pensée. Le langage est le serviteur de la pensée; mais c'est un serviteur si utile, si indispensable, qu'il est impossible à la pensée de ne point lui obéir quelquefois. C'est un instrument dont nous ne pouvons secouer le joug; nous sommes obligés de le traîner à notre suite, et par conséquent d'y avoir égard dans la direction de notre marche et l'allure de notre pas.

Toute langue appliquée à la philosophie est très-im-

parfaite, parce qu'elle n'a point été formée pour cet usage. A l'origine de la société, les hommes, ignorants et grossiers, emploient certaines formules pour exprimer leurs besoins, leurs désirs, leurs transactions les uns avec les autres; leur langue ne va pas plus loin que leurs idées; et si leurs idées sont vagues et mal définies, les mots par lesquels ils les expriment doivent l'être également.

On ne peut qu'applaudir au projet formé par Wilkins de créer une langue philosophique, exempte des imperfections des langues vulgaires; mais je n'oserais décider si jamais cette ébauche atteindra le degré de perfection indispensable pour devenir d'une utilité générale. La peine que Wilkins s'est donnée pour réaliser son plan n'a jusqu'à présent porté aucun fruit. Peu de personnes sont entrées dans ses vues; bien moins encore s'est-on avisé d'adopter et d'employer sa langue nouvelle.

Une classification universelle de toutes les choses qui peuvent être exprimées par le langage, a été la base de tous les travaux de Wilkins. Cette classification n'est point celle des dix catégories d'Aristote, mais une nouvelle qui en comprend quarante. La question est de savoir si cette classification, qui est certainement l'ouvrage d'un esprit très-étendu, suffira cependant à tous les systèmes et à toutes les découvertes qui pourront enrichir par la suite la connaissance humaine. On peut à coup sûr en douter.

La permanence des subdivisions est encore plus incertaine que celle des catégories elles-mêmes; en sorte qu'il est à craindre que ce noble effort d'une puissante intelligence ne reste stérile, jusqu'à l'époque éloignée où les savants n'auront plus qu'une même opinion et qu'un seul système dans toutes les parties de la connaissance humaine.

Une espérance mieux fondée, ce me semble, c'est que les langues vulgaires se perfectionneront, s'enrichiront et se préciseront peu à peu sous la plume des philosophes, et que les progrès des sciences et des langues marcheront de niveau en se prêtant un secours mutuel. Toutefois, tant que la science sera imparfaite, je ne pense pas que les langues puissent cesser de l'être.

Quoi qu'il en soit, il est évident que les vices du langage et encore plus l'abus qu'on en fait, sont la source de nombreuses erreurs; et que dans la plupart des disputes qui ont divisé le monde savant, l'opposition résultait en partie, et quelquefois uniquement, de l'acception indécise des mots.

Locke a fait de la langue l'objet du quatrième livre tout entier de son *Essai sur l'entendement humain*. Il a émis sur les différentes espèces de mots, sur leur imperfection, sur l'abus qu'on peut en faire, et sur les précautions à prendre pour éviter les erreurs qui en dérivent, une foule d'observations qui méritent toute l'attention des philosophes.

IV. Les préjugés désignés sous le nom d'*idola theatri*, sont ceux qui nous viennent des systèmes que nous avons adoptés, des partis ou des sectes au sein desquels nous avons été élevés.

Un système faux qui s'est impatronisé dans notre esprit est une espèce de milieu à travers lequel nous voyons les objets; dès-lors ils n'ont plus pour nous leur teinte naturelle: nos yeux nous trompent parce qu'ils sont prévenus.

Interrogez un Platonicien, un Péripatéticien, un Épicurien, vous trouverez qu'ils pensent différemment non-seulement sur les matières philosophiques, mais sur les questions les plus étrangères à leurs systèmes.

Ce serait un bon livre, un livre utile aux hommes qui cherchent la vérité, qu'une histoire judicieusement faite des différentes sectes et des différentes méthodes philosophiques qui ont régné dans le monde. Ce qui importerait dans une pareille histoire, ce ne serait pas le détail des doctrines de chaque secte, mais son esprit et le point de vue sous lequel elle envisageait les choses. Adam Smith a parfaitement compris la portée de cette idée, et il l'a réalisée en ce qui concerne la morale avec une sagacité profonde et une rare impartialité de jugement [1].

On a remarqué que chaque tempérament disposait à une espèce de maladie, et que réciproquement lorsqu'une personne était attaquée d'une certaine maladie, cette maladie tendait à produire le tempérament qui lui est corrélatif. On observe quelque chose de semblable dans les maladies de l'esprit.

Une certaine tournure d'esprit a plus d'analogie avec tel système qu'avec tel autre, et réciproquement l'adoption d'un certain système donne à l'esprit la tournure qui lui est analogue.

Il serait à désirer que l'on classât les différents systèmes philosophiques selon leur tendance, comme on les désigne par le nom de leur auteur. Bacon a divisé la fausse philosophie en philosophie sophistique, philosophie empirique et philosophie superstitieuse, et caractérisé ces trois espèces de philosophie avec beaucoup de sagacité. Mais le sujet mériterait d'être traité de nouveau, et, s'il était possible, par une main aussi habile.

[1] *Théorie des sentiments moraux.*

ESSAI VII.

DU RAISONNEMENT.

CHAPITRE I.

DU RAISONNEMENT EN GÉNÉRAL, ET DE LA DÉMONSTRATION.

La faculté de raisonner et celle de juger ont entre elles la connexion la plus intime, et rien ne nous engage à les distinguer avec précision, dans le cours de la vie commune ; de là vient qu'on les appelle souvent du même nom. L'une et l'autre sont renfermées sous la dénomination générale de *raison ;* nous appelons *jugement* l'assentiment que nous donnons à une proposition, soit que son évidence soit immédiate, ou qu'elle soit déduite.

Il y a cependant une différence réelle entre raisonner et juger. Raisonner est ce procédé de l'esprit par lequel nous passons d'un premier jugement à un autre qui en est la conséquence. Nos jugements sont de deux espèces; les uns ont leur évidence en eux-mêmes, on les appelle *intuitifs*; les autres tirent la leur des jugements intuitifs, on les appelle *déduits*, et c'est le raisonnement qui opère cette déduction.

Tout raisonnement implique donc une proposition antérieure et une proposition déduite. Déduire et raisonner c'est une seule et même chose; la proposition déduite s'appelle *conclusion*; la proposition ou l'ensemble des propositions antérieures d'où elle est déduite, *prémisses*.

Le raisonnement peut avoir plusieurs degrés, une première conclusion pouvant devenir la prémisse d'une seconde, celle-ci d'une troisième, et ainsi de suite jusqu'à la conclusion finale. Sous cette forme, le raisonnement se distingue sans peine du jugement : jamais on ne les a confondus. Mais lorsque la conclusion est immédiate, la distinction est moins apparente, et le procédé reçoit indifféremment le nom de *jugement* ou celui de *raisonnement*, dans le langage ordinaire.

Cette confusion n'a rien d'extraordinaire, puisque dans plus d'un cas les logiciens eux-mêmes la commettent. La logique nous enseigne que le jugement est exprimé par une seule proposition, et le raisonnement par plusieurs. Or, telle est la souplesse du langage, qu'il exprime la même chose, tantôt pour une seule, tantôt par deux ou par trois propositions. Ainsi, l'on peut dire : *Dieu est juste ; donc les hommes justes seront heureux ;* c'est là un raisonnement de l'espèce que les logiciens appellent enthymème ; il est composé d'une proposition antécédante et d'une conclusion. Mais ce raisonnement peut-être traduit par cette phrase : *Puisque Dieu est juste, les hommes justes seront heureux*. Sous cette forme, il devient une proposition causale qui n'exprime jamais, selon les logiciens, qu'un simple jugement : cependant, il n'y a rien de plus dans l'enthymème qui est un raisonnement.

Comme le jugement, le raisonnement est nécessairement vrai ou faux ; son évidence comme la sienne peut être démonstrative ou simplement probable ; il est comme lui accompagné d'assentiment ou de croyance.

On regarde, à juste titre, le raisonnement comme une des prérogatives de la nature humaine, parce qu'il est une foule de vérités importantes que nous lui devons, et qui sans lui nous seraient inaccessibles ; et cependant il



est en même temps un témoignage de notre faiblesse. Nous sommes forcés d'admettre qu'une intelligence supérieure à la nôtre apercevrait intuitivement ce que nous ne découvrons qu'à l'aide de la déduction. Et de là vient que nous pouvons bien attribuer à Dieu la faculté de juger, mais non point celle de raisonner, parce que ce serait supposer que l'entendement de l'Être Suprême a des limites. De là vient aussi que nous trouvons absurde de raisonner pour démontrer des choses évidentes par elles-mêmes; c'est comme si on se servait de béquilles quand on peut marcher avec ses jambes.

Pour savoir ce que c'est que le raisonnement, il faut avoir raisonné, et être capable de réfléchir sur les opérations de son esprit. Nous ne pouvons le définir que par des synonymes comme *inférer*, *déduire*, *tirer une conclusion*, et autres expressions équivalentes. La réflection est donc la seule voie par laquelle la notion de cette opération puisse pénétrer dans notre esprit. Il en est de même des notions de prémisses et de conclusion, de syllogisme, d'enthymème, de sorite, de démonstration, de paralogisme et autres semblables; toutes ces notions dérivent de la conscience.

C'est à la nature que nous devons la capacité de raisonner; ni l'art ni l'éducation ne peuvent nous la donner si elle nous a été refusée. Mais elle peut sommeiller en nous durant toute la vie, comme une semence que l'humidité et la chaleur ne développent point. C'est probablement ce qui arrive chez les sauvages les plus grossiers.

Mais si la capacité de raisonner vient de la nature qui la distribue probablement dans des proportions inégales, la faculté de raisonner se développe par l'usage comme celle de marcher ou de courir. Ses premiers efforts en nous se perdent dans la nuit du passé, et nous

sommes incapables de les discerner chez les autres. Faible d'abord, elle a besoin d'être soutenue par l'exemple et enhardie par l'autorité; peu-à-peu l'imitation et l'exercice lui donnent de la confiance et des forces.

Non-seulement la faculté gagne à s'exercer sur des sujets variés, mais l'esprit s'enrichit par là de matériaux précieux. Chaque découverte du raisonnement nous fraie le chemin à une autre; la perspective s'élargit à mesure que le terrain parcouru s'étend, les obstacles disparaissent, et nous voyons s'aplanir les routes, où nous serons appelés à voyager dans nos recherches futures.

Quand des hommes, également doués par la nature, appliquent au même sujet leur faculté de raisonner, celui qui a beaucoup raisonné sur ce sujet ou sur des sujets analogues a sur les autres le même avantage que l'ouvrier pourvu de bons instruments sur celui qui a les siens à inventer ou à construire.

Dans une suite de raisonnements enchaînés les uns aux autres, il faut que l'évidence de chaque raisonnement particulier soit immédiatement perceptible à tout homme d'un esprit mûr, qui conçoit distinctement et qui compare entre elles les prémisses et la conclusion. L'aptitude à embrasser d'une même vue la série entière des raisonnements particuliers est plus rare et paraît exiger une capacité naturelle plus grande; cette faculté se développe par l'habitude.

Mais ce qu'il y a de plus élevé dans le talent de raisonner c'est l'invention des preuves, ou des propositions intermédiaires qui doivent rendre évidente une conclusion très-éloignée des prémisses. Ici comme dans tous les travaux de l'intelligence, l'invention est la chose importante; elle implique une connaissance étendue de tout ce qui se rapporte à la matière, et un discernement rapide des cir-

constances qui peuvent être utiles à la fin que l'on poursuit.

Dans tout travail intellectuel on se propose un but; l'invention est la découverte de la route qui y conduit. Le talent de faire cette découverte, et la propriété d'avoir des conceptions vives et distinctes, me paraissent les deux éléments principaux de cette supériorité intellectuelle qu'on appelle le *génie*.

Quelle que soit la force des autres anneaux d'un raisonnement, la force du plus faible mesure celle du raisonnement tout entier.

La distinction des raisonnements en raisonnements probables et raisonnements démonstratifs, est la seule qui mérite de nous arrêter.

Dans le raisonnement démonstratif, chaque proposition est la conséquence nécessaire de la précédente, en sorte que la conclusion nous paraît suivre invinciblement les prémisses. Il n'en est pas de même dans le raisonnement probable; il n'y a pas de connexion nécessaire des prémisses à la conclusion; en d'autres termes, nous ne voyons pas d'impossibilité à ce que la conclusion soit fausse, les prémisses étant vraies.

De là vient que la force d'un raisonnement démonstratif n'est pas susceptible de plus ou de moins. Une démonstration peut être plus aisée à comprendre qu'une autre, mais elle ne peut pas produire une plus grande évidence: toute démonstration communique la même évidence à la proposition démontrée; elle ne lui laisse aucun moyen d'être fausse.

Les anciens pensaient que le raisonnement démonstratif ne peut s'appliquer qu'aux vérités nécessaires, et qu'il n'a point de prise sur les vérités contingentes; en quoi il me semble qu'ils avaient parfaitement raison. L'existence et les attributs de toutes les choses créées, et par

conséquent aussi les rapports qui dérivent de ces attributs, sont des faits contingents, car ils dépendent continuellement de la volonté du Créateur. On peut constater qu'ils sont ou qu'ils ne sont pas; mais on ne saurait le démontrer.

Le raisonnement démonstratif ne s'applique donc qu'aux rapports des choses abstraites ou, ce qui revient au même, des choses qui sont conçues abstraction faite de l'existence. Comme ce sont de pures conceptions de l'esprit, qui ne contiennent que ce que nous y mettons, nous pouvons en avoir une notion parfaitement claire et adéquate; leurs attributs et leurs relations sont nécessaires et immuables. C'est à ces conceptions que les Pythagoriciens et les Platoniciens donnaient le nom d'*idées;* et si l'on me permet de conserver au mot cette signification, je suis prêt à dire avec eux que les *idées* sont les seuls objets du raisonnement démonstratif.

Parmi ces idées, il y en a même beaucoup qui ne peuvent engendrer de longs raisonnements. Quoiqu'elles soient exactement définies et parfaitement comprises, leurs relations sont si évidentes et si peu nombreuses, que nous les discernons immédiatement; nous pouvons en partant de ces idées en déduire quelques conséquences; mais après un ou deux pas la matière est épuisée. Il en est d'autres au contraire qui sont très-fécondes en conséquences éloignées et inattendues, que le raisonnement ne peut atteindre qu'à la suite d'une longue série de déductions.

Tous les raisonnements vraiment démonstratifs peuvent se ramener à deux classes : les raisonnements métaphysiques et les raisonnements mathématiques.

La chaîne des raisonnements métaphysiques est toujours très-courte : la conclusion n'est jamais bien loin du principe qui la renferme; et les différentes conclusions ne s'engendrent pas l'une l'autre.

Il n'en est pas de même des raisonnements mathématiques. Ici le champ de la déduction est illimité. Une proposition conduit à une autre; celle-ci à une troisième; et ainsi de suite à l'infini.—D'où vient que la carrière du raisonnement est si vaste en mathématiques, tandis qu'elle est si étroite dans les autres sphères de l'abstraction? Je crois qu'il faut en chercher la raison dans la nature de la quantité, qui fait le sujet des mathématiques.

Chaque quantité étant une grandeur, et toute grandeur étant divisible à l'infini, chaque quantité a un rapport déterminé avec toute autre quantité de même espèce; elle est la moitié de l'une, le tiers de l'autre, le dixième de celle-ci, le double ou le triple de celle-là, et ainsi de suite. Ces relations entre les quantités sont innombrables; le nombre, malgré ses puissantes propriétés, est incapable de les exprimer toutes; il en est une foule, comme celles du côté du carré à la diagonale et de la circonférence du cercle au diamètre, qu'il lui est impossible de traduire. Or, toutes ces relations peuvent être conçues par l'esprit avec une telle clarté, et exprimées avec une telle précision, qu'il est impossible de les confondre l'une avec l'autre.

Les quantités étendues, comme les lignes, les surfaces, les solides, outre la multiplicité des rapports qu'elles soutiennent comme grandeurs, en soutiennent un aussi grand nombre comme figures; et il en est des figures mathématiques comme des grandeurs, chacune peut être exactement définie, et par conséquent parfaitement distinguée de toute autre.

Rien de semblable ne se rencontre dans les autres objets du raisonnement abstrait. Quelques-uns sont susceptibles de degrés; mais ils ne le sont point de mesure, et n'ont point de rapports exactement assignables avec les objets de même espèce. Ils sont ou bien simples, ou bien composés

d'un petit nombre de parties indivisibles, ce qui fait qu'ils ne peuvent pour ainsi dire se toucher qu'en quelques points; au lieu que les quantités mathématiques étant composées d'une infinité de parties se touchent par une infinité de points, et peuvent être comparées d'une infinité de manières différentes.

On a essayé de mesurer le mérite des actions par les rapports des mobiles ou principes d'action qui les déterminent. C'est une manière peut-être de rendre plus sensibles des vérités déjà connues; mais ce n'est point un moyen d'en découvrir de nouvelles. La bienveillance, l'amour de soi, et toutes nos affections, sont certainement susceptibles de plus et de moins; mais lorsqu'on applique les nombres à l'évaluation de ces degrés, je crois qu'on ne sait trop, ni ce que l'on fait, ni ce que l'on veut.

Il y a des démonstrations qu'on appelle *directes*, et d'autres qu'on appelle *indirectes*. Les premières conduisent directement à la conclusion. Parmi les secondes, celles qu'on appelle *ad absurdum* sont remarquables. On démontre que la proposition contradictoire à celle que l'on veut prouver est fausse ou conduit à une absurdité, et l'on en conclut que celle qu'on veut prouver est vraie. Cette conclusion est fondée sur l'axiome logique, que de deux propositions contradictoires si l'une est fausse l'autre est nécessairement vraie.

Une autre espèce de démonstration indirecte consiste à énumérer toutes les suppositions qu'il est possible de faire dans une question donnée, et à démontrer que toutes sont impossibles, hormis celle que l'on veut prouver; ce qui établit la vérité de cette dernière. On démontre, par exemple, qu'une ligne est égale à une autre, en prouvant successivement qu'elle ne saurait être ni plus courte ni plus longue. Une ligne en effet est nécessaire-

ment plus grande qu'une autre, ou plus petite, ou de même grandeur. Donc, si deux de ces suppositions sont démontrées fausses, la vérité de la troisième est incontestable.

Ces différentes espèces de démonstration et quelques autres encore peut-être, sont employées en mathématiques ; elles ont toutes la même force. On préfère la démonstration directe toutes les fois qu'elle est possible, mais uniquement, je crois, parce qu'elle offre la voie la plus courte pour arriver à la conclusion. En effet, il n'y a de différence que dans la manière d'arriver à l'évidence; l'évidence elle-même est, dans tous les cas, de même nature et de même valeur.

CHAPITRE II.

SI LA MORALE EST CAPABLE DE DÉMONSTRATION.

Ce que nous avons dit du raisonnement démonstratif, nous servira à apprécier une opinion avancée par Locke dans différents endroits de son *Essai*, et qui consiste à prétendre que la morale n'est pas moins capable de démonstration que les mathématiques.

Au troisième livre de cet ouvrage, après avoir observé « que les modes mixtes, surtout ceux qui appartiennent à la « morale, étant pour la plupart des combinaisons d'idées « que l'esprit joint ensemble par un effet de son propre « choix, on peut définir parfaitement et avec la dernière « exactitude les noms qui les expriment, » il ajoute ce qui suit :

« C'est sur ce fondement que j'ose me persuader que

« la morale est capable de démonstration aussi bien que « les mathématiques, puisqu'on peut connaître parfaitement et précisément l'essence réelle des choses que les « termes de morale signifient, et par conséquent découvrir certainement quelle est la convenance ou la disconvenance des choses mêmes, en quoi consiste la parfaite « connaissance. Et qu'on ne m'objecte pas que dans la « morale on a souvent occasion d'employer les noms des « substances aussi bien que ceux des modes, ce qui y « causera de l'obscurité; car pour les substances qui entrent dans les discours de morale, on en suppose les « diverses natures plutôt qu'on ne songe à les rechercher. « Par exemple, quand nous disons que l'homme est sujet « aux lois, nous n'entendons autre chose par le mot « *homme* qu'une créature corporelle et raisonnable, sans « nous mettre aucunement en peine de savoir quelle est « l'essence réelle ou les autres qualités de cette créature[1]. »

Dans le quatrième livre, Locke revient sur le même sujet : « L'idée d'un Être-Suprême qui nous a faits et l'idée de « nous-mêmes, étant une fois clairement dans notre esprit, en sorte que nous les considérassions comme il faut « pour en déduire les conséquences qui en découlent naturellement, nous fourniraient, à mon avis, de tels « fondements de nos devoirs et de telles règles de conduite, que nous pourrions, par leur moyen, élever la « morale au rang des sciences capables de démonstration... « On peut apercevoir certainement les rapports des autres « modes aussi bien que ceux du nombre et de l'étendue; « et je ne saurais voir pourquoi ils ne seraient pas aussi « capables de démonstration, si on songeait à se faire de « bonnes méthodes pour examiner pied à pied leur convenance ou leur disconvenance[2]. »

[1] Livre III, chap. XI, § 15 et 16. — [2] Livre IV, chap. III, § 18.

Locke cite, à l'appui de cette assertion, deux exemples de propositions morales dont la certitude lui paraît aussi évidente que celle d'aucune proposition mathématique ; puis il recherche longuement ce qui peut avoir produit le préjugé qui considère les idées de quantité comme plus susceptibles de certitude et de démonstration.

Enfin, dans un autre chapitre du même livre, Locke s'exprime ainsi :

« Une chose que je crois pouvoir assurer, c'est que si « d'autres idées, qui sont les essences réelles aussi bien « que nominales de leurs espèces, étaient examinées selon « la méthode ordinaire aux mathématiciens, elles conduiraient nos pensées plus loin, et avec plus de clarté et « d'évidence que nous ne sommes peut-être portés à nous « le figurer. C'est ce qui m'a donné la hardiesse d'avancer « cette conjecture qu'on a vue dans le chapitre III du « 3e livre, savoir, que la morale est aussi capable de dé« monstration que les mathématiques[1]. »

Il paraît par ces passages, que l'opinion qu'ils contiennent n'était pas dans Locke une de ces vues que l'on rencontre en écrivant, et que l'on exprime sans y attacher d'importance. Il l'appuie par des raisons; il la développe par des exemples ; enfin il cherche pourquoi l'opinion contraire a prévalu généralement.

Parmi les savants qui correspondaient avec l'auteur de l'Essai, plusieurs, et particulièrement son ami Molyneux, le pressaient de composer un système de morale d'après l'idée qu'il avait avancée dans son ouvrage. Locke, dans ses réponses, se rejette sur ses autres occupations ; mais il ne montre nulle part que son opinion se soit modifiée, ni

1 Livre IV, chap. XII, § 7 et 8.

même qu'il aperçoive de grandes difficultés dans l'exécution du dessein qu'on lui propose.

Les raisons qu'il donne en faveur de son opinion sont ingénieuses. Le respect qu'il professait pour la vertu lui faisait attacher du prix à une idée qui semble lui être favorable, et qu'il croyait d'ailleurs fondée en raison.

Pour nous, nous ne craignons point de compromettre les intérêts de la vertu, en soumettant la question à un libre examen ; car les intérêts de la vertu ne sauraient être en opposition avec ceux de la vérité. L'erreur et les ténèbres ne peuvent servir que le vice.

Il est une classe de philosophes qui doivent rejeter sans examen l'opinion de Locke : ce sont ceux qui ne regardent pas les distinctions morales comme des jugements, mais comme le résultat de certaines sensations dans la personne qui les fait. Car si les distinctions morales dérivent de la sensibilité et non point de la raison, il est évident qu'on ne saurait en démontrer la vérité : tout ce qu'on peut dire, c'est que nous sommes constitués de manière à contempler avec plaisir les actions que nous appelons vertueuses, et avec répugnance celles que nous appelons mauvaises.

L'opinion de Locke étant radicalement opposée à cette doctrine, elle ne peut faire matière d'examen pour ceux qui la professent. Mais si les distinctions morales sont de véritables jugements, susceptibles comme tous les autres de vérité ou de fausseté, il n'est pas indifférent d'examiner sur quelle espèce d'évidence ils reposent.

Le raisonnement de Locke pour prouver que la morale est capable de démonstration est celui-ci : « On peut connaître parfaitement et précisément les choses que les « termes de morale signifient, et par conséquent découvrir certainement quelle est la convenance ou la discon-

« venance des choses mêmes, en quoi consiste la parfaite « connaissance. »

Il est vrai que les rapports des choses abstraites et dont nous pouvons avoir des conceptions adéquates, forment le véritable objet de la démonstration. Si donc il est exact de supposer avec Locke que les termes de morale signifient des rapports pareils, sa conclusion que la morale est capable de démonstration, est incontestable.

J'avoue que les mots de *vertu* et de *vice*, de *droit* et d'*obligation*, de *liberté* et de *propriété*, représentent des choses abstraites qu'on peut exactement définir ou du moins concevoir d'une manière aussi distincte et adéquate que les quantités mathématiques, et je conviens qu'il en résulte que leurs rapports ont toute la clarté et toute la certitude des vérités géométriques.

Locke en donne deux exemples frappants. « Cette pro« position, dit-il, *Il ne saurait y avoir injustice où il n'y « a point de propriété*, est aussi certaine qu'aucune dé« monstration qui soit dans Euclide [1]. »

En effet, en définissant l'injustice, la violation de la propriété, il est aussi certain qu'il ne saurait y avoir injustice où il n'y a point de propriété, qu'il est certain qu'on ne peut prendre à un homme ce qu'il n'a pas.

« Autre proposition d'une égale certitude, continue « Locke : *Nul gouvernement n'accorde une absolue li« berté* [2]. »

Cela est encore vrai ; mais j'aimerais mieux appeler les vérités abstraites de cette espèce des vérités métaphysiques que des vérités morales. — Parmi les vérités abstraites celles-là sont mathématiques, qui expriment les rap-

[1] Livre IV, chap. III, § 18.

[2] Ibid.

ports des quantités; toutes les autres sont métaphysiques. Si l'on peut, avec Locke, appeler quelques-unes de celles-ci vérités morales, je conviendrai avec lui qu'il y a des vérités morales qui ont toute l'évidence des vérités mathématiques.

Mais dans cette supposition même il ne faudrait pas oublier la remarque que nous avons faite dans le précédent chapitre. Les rapports des choses abstraites autres que les quantités, sont peu nombreux, faciles à percevoir, et, par suite, rarement susceptibles de démonstration. — Leur évidence ressemble moins à celle des propositions qu'à celle des axiomes mathématiques.

Les deux propositions citées par Locke en sont une preuve. La première découle immédiatement de la définition de l'injustice, et la seconde de celle du gouvernement. Leur évidence est intuitive plutôt que démonstrative. J'ose dire que c'est à peu près le cas de toutes les vérités abstraites non mathématiques; et j'en ai donné les raisons.

Mais je ne conviens point avec Locke que les propositions qu'il cite soient proprement des propositions morales. Je n'appelle de ce nom que celles qui affirment qu'un ou plusieurs individus sont soumis à une certaine obligation. Or, le raisonnement de Locke ne s'applique point à de pareilles propositions, attendu que leurs sujets ne sont point des choses dont l'essence réelle soit parfaitement connue. Les individus sont des créatures de Dieu; leurs obligations dérivent de la constitution qu'il leur a donnée et des circonstances dans lesquelles il les a placées: or, la constitution et la position d'un individu ne sont point des vérités nécessaires et abstraites, mais de pures vérités contingentes; ce sont des choses de fait, qui, comme telles, ne sont point susceptibles de l'évidence démonstrative.

L'évidence que nous avons tous de notre existence est irrésistible, et cependant elle n'est point démonstrative. Il en est de même de l'évidence que nous sommes des agents moraux soumis à certaines obligations. Nous croyons aussi que nos semblables existent; et qu'ils sont doués des facultés qui caractérisent et constituent la moralité et la responsabilité; mais l'évidence qui nous le fait croire, n'est point non plus démonstrative.

Sans la faculté de percevoir que certaines choses sont justes et d'autres injustes, et sans celle de concevoir l'obligation de faire les unes et de ne pas faire les autres, l'homme ne serait ni un être moral ni un être responsable.

Si l'homme est pourvu de ces facultés, il y a nécessairement des choses que ces facultés aperçoivent immédiatement comme justes, et d'autres comme injustes. La morale a donc nécessairement, comme les autres sciences, des premiers principes qui ne tirent leur évidence d'aucun principe supérieur, mais qui la portent en eux-mêmes, ou, ce qui revient au même, qui ont une évidence intuitive.

Les vérités morales sont donc de deux espèces. L'évidence des unes apparaît immédiatement à tout homme dont l'entendement est développé; celle des autres est déduite des premières par le raisonnement. Si l'évidence des premières n'était pas perçue sans raisonnement, aucun raisonnement ne pourrait établir celle des secondes.

Si un homme pouvait affirmer avec sincérité, qu'il ne se sent en aucune façon obligé de prendre en considération son bonheur présent et futur, d'être fidèle à ses engagemens, d'obéir à Dieu, d'être juste envers autrui, je ne connais pas de raisonnement probable ni démonstratif qui pût le convaincre d'aucun devoir moral. En ma-

thématiques, on ne peut raisonner avec quiconque nie les axiomes; on ne le peut pas davantage en morale avec celui qui nie les premiers principes de la morale. L'homme à qui la lumière intérieure ne révèle point du bien ou du mal dans les actions, est aussi incapable de raisonner sur la morale qu'un aveugle sur les couleurs. Un pareil homme, s'il existait, ne serait point un agent moral; aucune obligation morale ne l'atteindrait.

Les premiers principes de la morale sont immédiatement aperçus; autrement la morale demeurerait sans fondement, et le raisonnement en morale, sans point de départ.

Chacun sait qu'il doit faire ce qu'il approuve dans les autres, et qu'il ne doit pas faire ce qu'il y désapprouve. Chacun sait également qu'il ne doit rien négliger pour connaître en quoi consistent ses devoirs. Ce sont là des principes évidents pour tout homme qui a une conscience. Ces principes sont des suggestions immédiates de la faculté morale, qui est un élément de la constitution humaine; et quiconque agit sciemment en contradiction avec ces principes, se condamne soi-même, soit qu'il le veuille ou qu'il ne le veuille pas. Il me semble donc que l'évidence de ces principes fondamentaux de la morale, aussi bien que celle de plusieurs autres que je pourrais citer, est plutôt intuitive que démonstrative.

Celui qui obéit dans sa conduite aux suggestions de sa conscience, et qui fait de son mieux pour connaître ses devoirs, est, moralement parlant, irréprochable, quelles que puissent être les bornes et les erreurs de sa raison. Celui qui agit sciemment en contradiction avec ces mêmes suggestions, sent qu'il est coupable et se condamne lui-même. Toute action prescrite par les règles fondamentales de la morale est évidemment obligatoire à

nos yeux, et tout raisonnement est superflu pour nous en convaincre.

Il est donc manifeste pour moi que tout homme connaît avec certitude et sans raisonnement la fin dernière qu'il doit poursuivre dans ses actions, et que le raisonnement ne lui est bon qu'à déterminer les meilleurs moyens de l'atteindre, question d'une autre nature, et sur laquelle le plus honnête homme peut souvent rencontrer des incertitudes.

Un magistrat sait, par exemple, qu'il est de son devoir de faire le bien des hommes qui lui ont confié l'autorité : ce serait l'insulter que d'essayer de le lui prouver par un raisonnement ; mais, de plusieurs plans de conduite qui s'offrent à sa pensée, quel est celui qui produira le plus certainement l'effet désiré ? voilà ce qui n'est pas toujours d'une décision facile. — Je crois que, dans une pareille délibération, il rencontre rarement l'évidence démonstrative; sa conscience lui dit quelle fin il doit se proposer, et il perçoit intuitivement que cette fin est bonne; mais c'est à la prudence à déterminer les moyens : or le raisonnement démonstratif n'est guère de mise dans les calculs de la prudence; la probabilité est presque toujours le seul fondement de ses déterminations.

Il en est de même, si je ne me trompe, pour tous les devoirs tant envers Dieu qu'envers les hommes ; c'est-à-dire que le caractère obligatoire des règles les plus générales de la morale est évident, que l'application de ces règles aux actions particulières l'est assez souvent, et que lorsqu'elle ne l'est pas et qu'on est obligé de recourir au raisonnement, ce raisonnement est ordinairement probable, presque jamais démonstratif. Il a quelquefois pour élémens le caractère, les facultés, la position de l'agent; quelquefois le caractère et la position d'autrui; quelque-

fois l'un et l'autre ; et ce sont là des choses qui n'admettent point la démonstration.

Tout homme est tenu d'employer le mieux possible les facultés qu'il a reçues du ciel; mais si, par des événements qu'il ne pouvait prévoir ou par une ignorance qu'il n'a pas dépendu de lui de dépouiller, il n'en a pas tiré tout le parti possible, un juge équitable ne lui en fera point porter la responsabilité.

C'est une observation aussi juste que triviale, que l'homme de bien joue un jeu plus sûr que l'homme qui suit les voies du monde, et qu'il arrive plus certainement à son but. Ce n'est point à coup sûr que le premier raisonne plus juste que le second sur les moyens d'y parvenir, car on sait assez que la sagacité des enfants du monde surpasse ordinairement celle des élus du ciel; ce qui explique la vérité de cette observation, c'est que les erreurs involontaires, les accidents imprévus, et l'insurmontable faiblesse de l'intelligence humaine, qui compromettent si souvent les calculs les plus habiles de l'ambition, n'atteignent ni la vertu ni sa récompense.

Dans le cours d'une vie ordinaire, l'homme de bien distingue son devoir, comme le voyageur le grand chemin, sans le secours du raisonnement. Les cas où le raisonnement est nécessaire sont comparativement très-rares : on peut être parfaitement heureux et vertueux, et ignorer ce que c'est qu'une démonstration.

Ceux qui possèdent la faculté du raisonnement peuvent en abuser en morale comme ailleurs. L'homme qui s'en sert avec un cœur droit, et dans la simple vue de découvrir son devoir, lui devra des clartés précieuses ; mais celui qui l'emploie à justifier ce qu'il a envie de faire, n'y trouvera qu'un moyen de tromper les autres, et de se faire illusion à soi-même. Les passions raisonnent chez qui

sait raisonner, et de tous les sophistes ce sont les plus habiles.

Si la découverte des règles du devoir avait été abandonnée soit au raisonnement démonstratif soit à tout autre raisonnement, le sort de cette immense portion de l'espèce humaine qui n'a ni le temps ni les moyens de cultiver la faculté de raisonner, serait bien misérable. Mais comme la vertu devait être l'affaire de tous, les premiers principes de la morale ont été gravés dans nos cœurs en caractères si lisibles, que personne ne peut se couvrir du prétexte qu'il les ignore, ou qu'il ne se sent pas obligé de les pratiquer.

Un homme qui n'aurait aucune notion de devoir et d'obligation morale ne serait ni un être moral, ni un être responsable; il serait donc à jamais exclu de la société civile. On peut hardiment en conclure que Dieu a mis ces notions à la portée de tous les hommes. Le raisonnement et la démonstration sont des instruments que le plus grand nombre est incapable de manier; or, ce qui est nécessaire à tous doit être accessible à tous; l'étude de la nature humaine en offre à chaque instant la preuve.

L'homme périrait bientôt s'il n'avait point une certaine connaissance des choses qui lui sont utiles et nuisibles. Aussi n'est-ce point par le raisonnement, encore bien moins par le raisonnement démonstratif, que cette connaissance lui est donnée; il la doit aux sens, à la mémoire, à l'expérience, c'est-à-dire à des sources d'instruction où le savant et l'ignorant, celui qui sait raisonner et celui qui en est incapable, puisent avec la même facilité.

L'analogie nous autorise donc à croire, que des notions aussi indispensables à tous que les principes de la morale, ne relèvent point d'une faculté aussi étrangère au plus grand nombre que le raisonnement démonstratif.

C'est aussi ce qu'atteste l'observation. Dès que nous avons atteint l'âge de raison, les premiers principes de la morale où viennent se résoudre tous les raisonnements moraux, se révèlent à nous immédiatement, et plutôt à la manière des objets sensibles, que comme les conséquences d'un raisonnement démonstratif.

Je dirai pour me résumer, que les propositions qui expriment la convenance ou la disconvenance des choses abstraites signifiées par les termes moraux, peuvent avoir, comme le dit Locke, toute l'évidence des propositions mathématiques. Mais ce n'est point leur privilége ; toutes les propositions abstraites sont dans le même cas; et par exemple celles-ci : *On ne peut prendre à un homme ce qu'il n'a pas; On ne peut être contraint et absolument libre en même temps.* Je ne sache pas que ces deux propositions soient des vérités morales; cependant elles sont nécessaires et non moins évidentes que les vérités mathématiques; et si l'on veut les considérer, on trouvera qu'elles sont bien proches parentes des propositions, prétendues morales, citées par Locke. J'ajoute que toutes les propositions abstraites de cette espèce sont plutôt des axiomes que des vérités susceptibles de démonstration.

Les propositions qui méritent le titre de vérités morales sont d'une autre espèce. Leur caractère est d'affirmer que telle chose est le devoir de telle personne dans telle circonstance. Comme elles ne sont point abstraites, le raisonnement de Locke ne les atteint pas; leur vérité dépend de la constitution et de la position des personnes auxquelles elles s'appliquent.

Parmi ces propositions, il y en a qui sont d'une évidence immédiate pour tout homme doué de conscience, et celles-là sont les principes de tous nos raisonnements moraux : on peut les appeler les axiomes de la morale.

Mais quand nous raisonnons de ces axiomes à quelque devoir particulier qui n'est pas d'une évidence immédiate, il est rare que le raisonnement soit démonstratif. La morale n'en est pas pour cela moins absolue. Agir contradictoirement à ce qui paraît le plus probable, est, en matière de devoir, une faute aussi grave que d'agir contradictoirement à un devoir démontré; et celui-là ne mérite pas moins, qui a fait le meilleur usage possible de la faible part de discernement qu'il a reçue du ciel, que celui qui a été doué de facultés dix fois plus puissantes.

CHAPITRE III.

DU RAISONNEMENT PROBABLE.

Si la vérité nécessaire est le terrein de la démonstration, la vérité contingente est celui du raisonnement probable. Cette espèce de raisonnement ne s'applique pas à ce qui doit être nécessairement et dans tous les temps, mais seulement à ce qui a été, à ce qui est, ou à ce qui sera.

Aucune vérité contingente n'est susceptible de démonstration, mais certaines vérités nécessaires sont susceptibles d'une évidence probable.

Wallis découvrit un grand nombre de vérités mathématiques importantes par l'induction qui s'élève du particulier au général. Un tel procédé n'est point la véritable démonstration, mais il engendre parfois une conviction aussi absolue. C'est de la sorte qu'on est souvent convaincu qu'une vérité est démontrable avant qu'elle ait été démontrée. Souvent aussi l'induction et l'analogie donnent une telle probabilité à une proposition mathémati-

que, qu'elle engage les mathématiciens à en chercher la démonstration. Toutefois le raisonnement propre aux mathématiques et aux autres vérités abstraites est le raisonnement démonstratif, et celui qui est propre aux vérités contingentes est le raisonnement probable.

Ces deux espèces de raisonnements diffèrent sous d'autres rapports. Dans le raisonnement démonstratif, mille arguments n'ont pas plus de force qu'un seul. Telle démonstration peut être plus élégante qu'une autre, ou plus facile à comprendre, ou mieux appropriée à quelque but secondaire; mais comme preuve de la vérité, toute démonstration se suffit à elle-même; l'appui d'une autre lui est inutile, parce que l'évidence qu'elle engendre est le comble de l'évidence. Il y aurait tautologie rationnelle à donner plusieurs démonstrations de la même vérité : une seule, lorsqu'elle est clairement comprise, produit la conviction la plus entière possible.

En général, la force du raisonnement probable ne résulte pas d'un seul argument, mais du concours de plusieurs qui conduisent à la même conclusion. Chacun de ces arguments pris à part serait insuffisant ; mais leur collection peut avoir une si grande force qu'il serait absurde d'exiger une évidence plus grande. Quel homme serait assez extravagant pour chercher de nouvelles preuves de l'existence de Cromwell ou de Charles I[er]? On peut comparer cette évidence collective à une corde qui est composée d'une multitude de fils réunis : la corde suffit et au-delà, pour porter le poids qu'elle soutient, quoique aucun des fils qui la composent n'en fût capable.

Tout le monde reconnaît qu'il est déraisonnable de demander la démonstration de choses qui ne l'admettent pas; il ne l'est pas moins de demander une preuve de raisonnement à l'appui de choses que nous connaissons sans

raisonner. Tout raisonnement s'appuie sur des vérités connues sans raisonnement. Toute science a des premiers principes intuitivement découverts ; loin d'être fondés sur le raisonnement, tout raisonnement démonstratif ou probable y trouve son fondement. J'ai montré qu'il y avait des premiers principes de vérités nécessaires et des premiers principes de vérités probables ; le raisonnement démonstratif s'appuie sur les premiers, le raisonnement probable sur les seconds.

Afin de n'être pas trompé par l'ambiguïté des mots, il est bon de distinguer la *probabilité* de l'*évidence probable*.

La *probabilité* est un degré inférieur d'évidence qui est opposé à la certitude; ainsi, ce qui est certain est plus que probable, et ce qui n'est que probable n'est pas certain. L'*évidence probable* n'est pas un degré de l'évidence, c'en est une espèce; elle n'est pas opposée à la certitude, mais à une autre espèce d'évidence appelée *démonstrative*.

L'évidence démonstrative n'a pas de degrés; l'évidence probable a tous les degrés possibles, depuis la plus légère probabilité jusqu'à la certitude incontestable.

Je suis aussi certain de l'existence de la ville de Rome que de la vérité de la première proposition d'Euclide; mais l'évidence que j'en ai est de l'espèce que les philosophes appellent *probable*, et non de celle qu'ils appellent *démonstrative*. On s'exprimerait mal, cependant, si l'on disait qu'*il est probable* que Rome existe, parce que *probable* prend ici le sens attaché au mot *probabilité*, et suppose que le fait dont on parle n'est pas certain.

Cette remarque bien comprise, et l'expression d'*évidence probable* entendue dans son acception philosophique, nous répéterons que l'évidence probable admet

tous les degrés, depuis la plus faible probabilité jusqu'à la certitude.

La mesure de ces degrés d'évidence est dans l'effet qu'ils produisent sur un entendement sain, qui comprend nettement ce dont il s'agit et qui n'est préoccupé d'aucun préjugé. Chaque degré d'évidence perçu par l'esprit produit un degré proportionnel d'assentiment ou de croyance. Entre deux opinions contradictoires, le jugement peut demeurer en suspens s'il n'y a d'évidence ni pour l'une ni pour l'autre, ou s'il y a des deux côtés une évidence égale. La moindre prépondérance d'un côté incline le jugement, et l'incline proportionnellement. La croyance est mêlée d'une quantité de doute de moins en moins considérable à mesure que l'évidence s'élève, et lorsqu'elle atteint son plus haut degré le doute s'évanouit totalement, et la croyance devient pure et inébranlable. Le plus haut degré d'évidence que les facultés humaines puissent atteindre s'appelle *certitude*.

Il y a plusieurs espèces d'évidences probables; je parlerai des principales, sans aspirer à une énumération complète.

La première est celle qui dérive du témoignage des hommes : c'est sur elle que repose la plus grande partie de la connaissance humaine.

Elle fonde l'autorité de l'histoire; elle sert de base aux jugements des tribunaux sur les droits acquis des individus, et sur leur culpabilité ou leur innocence lorsqu'ils sont accusés; la fonction du juge, de l'historien, du critique, de l'antiquaire, consiste en grande partie à rassembler et à peser les éléments de cette espèce d'évidence; personne ne peut se conduire avec quelque prudence dans les circonstances les plus ordinaires de la vie, sans être plus ou moins capable de l'apprécier.

Le plus souvent la croyance qu'engendre le témoignage des hommes n'est pas simplement fondée sur la probité des témoins. Dans chaque témoignage nous recherchons les motifs de tromper que pouvait avoir celui qui l'a rendu; si nous trouvons qu'aucun motif de cette espèce n'existait, si nous trouvons même qu'il avait des motifs de dire la vérité, son témoignage a une autorité indépendante de sa moralité. Son témoignage est-il détaillé, nous examinons si ces détails s'accordent entre eux et avec ce que nous savons d'autre part. Il est si difficile de fabriquer une histoire dont le mensonge se dérobe à un examen judicieux des circonstances, qu'un témoignage qui supporte cette épreuve acquiert une grande évidence. Il y a dans les procès judiciaires un art de découvrir les faux témoignages qui est bien connu des juges et des avocats; c'est au point, qu'il est, je crois, bien peu de faux témoins qui quittent la sellette sans que leur crime soit au moins soupçonné.

Lorsque plusieurs témoins s'accordent sur les détails très-nombreux d'un fait sans avoir pu se concerter d'avance, l'évidence qui dérive de leur témoignage peut égaler l'évidence démonstrative.

L'autorité des hommes compétents sur une question est une seconde espèce d'évidence probable. Les cours de justice sont souvent déterminées par l'opinion des jurisconsultes sur un point de législation, par celle des médecins sur une question médicale, et en général par celle des hommes de l'art en ce qui touche chaque profession. Il en est de même dans les affaires de la vie; quand nous nous sentons incompétents, nous nous en rapportons à l'opinion de ceux que nous jugeons habiles.

Une troisième espèce d'évidence probable est celle qui nous fait reconnaître l'identité des objets qui nous

sont familiers et des personnes que nous connaissons. Rien ne prouve que deux épées, deux chevaux, deux hommes ne puissent être si semblables, que ceux mêmes, qui les connaissent le mieux, ne puissent les distinguer; mais la nature et l'expérience nous apprennent que cela n'arrive jamais, ou du moins si rarement, que nous reconnaissons de suite et sans crainte de nous tromper la personne ou l'objet qui nous sont familiers, aussitôt que nous avons perçu les signes par lesquels nous avons coutume de les distinguer de tous les autres individus de leur espèce.

Les affaires les plus importantes de la vie impliquent cette évidence; les tribunaux s'y confient toutes les fois qu'il s'agit de constater l'identité des personnes ou des choses.

Une quatrième espèce d'évidence est celle qui s'attache à la prévision des actions et de la conduite des hommes par la connaissance de leur caractère individuel et des mobiles généraux de la volonté humaine.

Malgré les extravagances de la folie et les excès possibles du vice, il y a dans tout homme qui n'est ni un fou ni un monstre un certain degré de prudence et de probité sur lequel nous nous sentons le droit de compter. S'il en était autrement, personne ne serait en sûreté dans la compagnie de son semblable, et toute société humaine serait impossible. Si les hommes étaient aussi inclinés à faire le mal que le bien, à mentir qu'à dire la vérité, ils ne pourraient vivre ensemble; ils se tiendraient aussi éloignés que possible les uns des autres, et l'espèce ne tarderait pas à périr.

Nous tenons pour indubitable qu'un homme veillera à sa conservation, à celle de sa famille, de ses amis et de sa réputation; qu'il ne commettra point d'injustice envers les

autres sans motif; qu'il sentira de la gratitude pour le bien, et du ressentiment pour le mal qu'on lui fera.

Tout raisonnement politique, toute prudence dans la conduite de la vie repose sur ces maximes. Un homme ne peut former un projet, dans sa vie privée ou publique, qui ne dépende point de la conduite des autres aussi bien que de la sienne, et qui n'implique point par conséquent, la supposition que les autres agiront d'une telle manière dans telle situation donnée. Cette espèce d'évidence peut s'élever à un très-haut degré de probabilité, mais jamais jusqu'à la certitude absolue. Le plan le mieux concerté peut échouer, et les calculs les plus justes peuvent être déçus, par la conduite d'un individu qui agira contre toutes les prévisions de la raison et du bon sens.

Une autre espèce d'évidence, qui est la contre-partie de la précédente, est celle en vertu de laquelle nous tirons des actions, des discours, et des autres manifestations extérieures de nos semblables, la connaissance de leur caractère et de leurs intentions.

Le cœur des hommes et les motifs qui les déterminent se dérobent à notre vue; mais leurs dispositions se trahissent par des signes extérieurs dont l'interprétation, quoique douteuse, est cependant quelquefois plus sûre que la foi en leurs discours. Tout ce que nous pouvons apprendre du caractère de nos semblables est inféré de ces signes.

Une sixième espèce d'évidence probable est celle dont les mathématiciens calculent les degrés divers sous le titre de *probabilités*.

Il y a des événements que nous attribuons au hasard; parce que, bien que nous connaissions la cause éloignée qui fait que l'un de ces événements doit nécessairement arriver, nous ne connaissons pas la cause immédiate qui

fait que c'est celui-là qui arrive plutôt que chacun des autres.

Toutes les probabilités sur lesquelles on raisonne en mathématiques sont, je crois, de ce genre. Si, par exemple, je jette un dé sur une table, je dis qu'il y a une égale probabilité qu'il présentera en s'arrêtant l'une ou l'autre de ses six faces, parce que ni moi ni les assistants ne connaissons la quantité de force et la direction précise qu'il faudrait lui imprimer pour qu'il présentât telle face plutôt que telle autre. Il y a six événements possibles; l'un doit nécessairement arriver; et, comme nous supposons les possibilités égales, la probabilité que l'as par exemple tournera, est comme un est à cinq.

La probabilité d'amener deux as avec deux dés est comme un est à trente-cinq, parce qu'il y a dans ce cas trente-six événements également possibles et également probables.

C'est en partant de ces principes que le calcul des probabilités a ouvert au raisonnement démonstratif une vaste carrière, quoique les événements dont il s'occupe soient contingents et non pas nécessaires, probables et non pas certains.

Il semble que ce fait contredise le principe avancé plus haut, que les vérités contingentes ne sont point susceptibles de démonstration; mais il n'en est rien. Dans le calcul des probabilités, ce qui est démontré n'est pas que tel événement doit arriver, mais qu'entre la probabilité qu'il arrivera et la probabilité contraire il y a tel rapport déterminé; or, cette conclusion est nécessaire, étant admise la supposition de l'égale possibilité, d'où elle est déduite.

La dernière espèce d'évidence probable dont je parlerai est celle qui nous a fait connaître les lois de la nature découvertes jusqu'à ce jour, ainsi que les effets

qu'elles ont produits dans le passé ou qu'elles produiront dans l'avenir.

Les lois de la nature sont les règles par lesquelles Dieu gouverne le monde; nous ne pouvons les connaître que par les faits qui tombent sous notre observation, ou qui nous sont attestés par celle des autres.

Parmi les lois de la nature, il en est dont la connaissance est indispensable à tous les hommes; celles-là sont immédiatement découvertes, même par les sauvages. Ils savent que le feu brûle, que l'eau mouille, que les corps se précipitent vers la terre, que le jour succède à la nuit, et une saison à une autre. La tradition et leur propre expérience leur apprennent que ces phénomènes se sont toujours régulièrement reproduits, et les lois de la constitution humaine les déterminent à croire sur ce fondement, qu'ils se reproduiront encore à l'avenir dans les mêmes circonstances.

La connaissance que le philosophe acquiert des lois de la nature repose sur les mêmes principes primitifs que celle du vulgaire : elle n'en diffère que par son étendue et son exactitude. Le philosophe recueille avec soin les phénomènes semblables et les compare avec ceux qui semblent contredire ou limiter la loi qui en dérive; il remarque les circonstances constantes de chaque phénomène et les distingue de celles qui ne se produisent qu'accidentellement; il place les corps dans des conditions diverses, et les met en contact de mille manières différentes, afin d'observer ce qui en résultera : il acquiert ainsi en peu de temps une connaissance beaucoup plus étendue des lois de la nature, que celle que des siècles entiers d'observations accidentelles pouraient donner.

Mais que résulte-t-il, en définitive, de ses laborieuses recherches? Il en résulte que tels phénomènes sont tou-

jours arrivés dans telles circonstances, et que tels corps ont toujours manifesté les mêmes propriétés; ce ne sont là que des faits attestés par les sens, la mémoire, le témoignage des hommes, tout comme ceux beaucoup moins nombreux qu'avait recueillis le vulgaire.

Et quelles conclusions le philosophe tire-t-il de ces faits ? Que les mêmes phénomènes qui sont arrivés dans telles circonstances, arriveront encore dans des circonstances semblables; et ces conclusions reposent sur le même principe qui persuade au villageois que le soleil se lèvera demain.

Des faits particuliers ramenés à leurs lois générales, et les conséquences qui découlent de ces lois, voilà en définitive tout ce que nous savons du monde matériel. Quant à l'évidence que de pareilles lois n'ont point d'exception et qu'elles seront les mêmes dans l'avenir qu'elles ont été dans le passé, elle n'est point démonstrative, et n'est pas susceptible de le devenir. Cette évidence est purement probable. Les lois de la nature peuvent subir des exceptions et rencontrer des limites que jamais homme n'a observées; elles peuvent être modifiées ou détruites par celui qui les a établies; et néanmoins notre constitution nous inspire en leur constance la même foi que si elle était démontrée.

Je ne prétends pas avoir énuméré toutes les espèces d'évidences probables; mais celles dont j'ai parlé montrent suffisamment que la partie la plus considérable et la plus importante de notre connaissance repose sur cette espèce d'évidence, et qu'une foule de choses qui sont parfaitement certaines n'en ont point d'autre.

CHAPITRE IV.

SCEPTICISME DE HUME TOUCHANT LA RAISON.

Hume, dans son *Traité de la Nature humaine*, entreprend de prouver deux choses : d'abord, que ce que nous appelons certitude n'est que simple probabilité; ensuite, qu'en examinant bien cette probabilité, on la voit s'évanouir par degrés, puis disparaître enfin sans laisser aucune trace d'évidence; en sorte qu'en dernière analyse, il n'y a pas la moindre raison de souscrire à une proposition plutôt qu'à la proposition contraire, et qu'*il est également insensé de raisonner et de croire*[1].

Ainsi, cette raison qu'on exalte comme la prérogative de notre nature et la lumière de notre esprit, cette raison n'est qu'un feu follet (*ignis fatuus*) qui commence par égarer le voyageur et qui l'abandonne ensuite au milieu des ténèbres.

Triste condition que celle de l'homme, condamné par une destinée bizarre au double malheur de croire à des contradictions, et de se fier à un guide qui confesse lui-même son infidélité!

C'est du moins une consolation qu'aucun homme de sens ne puisse adopter cette doctrine sérieusement, et qu'après avoir démontré que toute évidence et toute croyance s'évanouissent au flambeau d'une logique sévère, l'auteur ait continué de croire à une foule de choses et de reconnaître l'autorité qu'il avait anéantie.

Il en convient lui-même avec une louable candeur;

[1] *Traité de la nature humaine*, liv. I, part. IV, § I.

« Et cependant, dit-il, je me sens invinciblement déter-« miné à vivre, à parler et à agir comme le commun des « hommes. Ma raison a beau faire, elle est impuissante « à dissiper les nuages qui m'environnent; mais fort heu-« reusement la nature s'en charge et me guérit de cette « mélancolie et de ce délire philosophique [1]».

Fort heureusement sans doute; car dans la pratique de la vie, les conséquences de ce délire auraient été plus qu'étranges, elles seraient devenues désolantes.

Mais n'est-il pas singulier que la *nature*, quel que soit le personnage qui se cache sous ce nom, assez bonne pour guérir ce délire, ait été assez cruelle pour le causer! La même source verse-t-elle donc des eaux douces et des eaux salées? N'est-il pas plus probable que si l'auteur a dû le remède à la nature, la maladie dérivait d'une autre cause, et qu'elle était l'ouvrage du philosophe?

Il y a bien, en effet, dans la tentative de prouver par le raisonnement que la raison n'a point d'autorité, quelque symptôme de délire philosophique; c'est comme si quelqu'un prétendait voir clairement que lui et les autres sont aveugles.

Aux yeux des personnes en délire la raison du reste des hommes paraît folie : cet autre symptôme se manifeste aussi chez notre auteur, qui ne craint point d'affirmer qu'il est également insensé de raisonner et de croire.

Quelle que fût l'origine de ce délire, on doit convenir que s'il était réel et non simulé, le raisonnement n'en était pas le remède; car quoi de plus absurde que de traiter par le raisonnement une maladie qui consiste à nier la raison? Fort heureusement pour l'auteur, la nature trouva d'autres moyens curatifs.

Examinons cependant si son opinion dérivait, comme

[1] *Ibid.*, § 7.

il le pense, d'une application rigoureuse des règles de la logique, ou, comme on peut aussi le penser, de l'abus même de ces règles.

1. De ce que nous sommes sujets à nous tromper, Hume en conclut que nos connaissances les plus certaines ne sont encore que des probabilités.

Je conviens que l'homme, et comme lui, sans doute, toute créature, est un être faillible, et qu'un être faillible ne saurait avoir de la vérité ni cette conception adéquate, ni cette assurance parfaite, qui sont le privilége exclusif de l'être infaillible. Il sied à une créature sujette à l'erreur d'être modeste dans ses convictions, et comme elle peut s'égarer, son esprit doit se tenir incessamment ouvert à la lumière. Si l'on appelle cette disposition un commencement de scepticisme, c'est un scepticisme que j'approuve. L'homme qui, sans croire ses facultés plus parfaites qu'elles ne sont, en fait un bon usage, recueille par leur moyen toutes les convictions qui lui sont nécessaires pour se conduire et pour remplir le rôle que le Créateur lui a assigné dans cette vie.

Il est donc vrai de dire que tous nos jugements doivent être accompagnés du sentiment modeste de notre faillibilité; je m'empresse de le confesser.

Voilà tout ce qu'on peut légitimement conclure de notre faillibilité, et si c'est là ce qu'on veut dire en affirmant que nos connaissances les plus certaines ne sont encore que des probabilités, je ne sache personne qui ne soit de cet avis.

Mais Hume, en s'exprimant ainsi, emploie le mot de *probabilité* dans une acception tout-à-fait inusitée. Les philosophes opposent la probabilité à la démonstration, et le vulgaire à la certitude; lui l'oppose à l'infaillibilité, c'est-à-dire à une faculté à laquelle aucun homme n'a la folie de prétendre.

On peut se croire faillible et tenir pour certain que deux et deux font quatre et que deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps. On peut croire qu'il y a des choses simplement probables et d'autres qui sont susceptibles de démonstration, sans avoir la moindre prétention à l'infaillibilité.

Il est impossible, si on laisse aux mots leur véritable sens, que l'imperfection de nos facultés transforme en simple probabilité ce qui est démontré. La nature de notre jugement ne peut changer la nature des choses sur lesquelles il s'exerce. Une démonstration reste une démonstration, quel que soit le jugement que nous en portions; et de même si nous prenons pour une démonstration ce qui n'en est pas une, il ne s'ensuit pas que la démonstration se transforme en probabilité, mais simplement qu'il n'y a pas de démonstration : une erreur de raisonnement dans une démonstration ne change pas la nature de la preuve, elle détruit la preuve, et rien de plus.

Ainsi, la première assertion de Hume, que la faillibilité de notre jugement transforme toute certitude en probabilité, est absurde si on la prend à la lettre; et si elle n'est qu'une manière de dire qu'étant faillibles nous devons nous défier de nos opinions, elle n'exprime qu'une vérité triviale que personne ne conteste, et qu'il était inutile d'entourer de preuves si laborieusement déduites.

On n'est jamais plus exposé à transgresser les règles de la logique que lorsqu'on essaie de prouver ce qui n'a pas besoin de l'être. Hume en fournit ici l'exemple. Pour démontrer que les jugements humains ne sont point infaillibles, il commence par affirmer qu'ils le sont.

« Dans toutes les sciences démonstratives, dit-il, les rè-
« gles sont certaines et infaillibles; mais lorsque nous ap-

« pliquons ces règles, la faillibilité de nos facultés nous « expose à les transgresser et à tomber dans l'erreur. »

Hume oublie sans doute que les règles des sciences démonstratives sont découvertes par nos facultés faillibles, et reposent sur l'autorité de notre jugement. Si ces règles sont infaillibles, il s'ensuit que quelques-uns de nos jugements le sont aussi; et ceux-là ne sont pas les seuls, car il y a beaucoup de propositions dans les diverses branches de la connaissance humaine qui n'ont pas moins de titres à la certitude que les règles des sciences démonstratives.

Hume raisonne donc mal. On ne prouve pas que toutes les décisions de nos facultés sont faillibles, en réclamant pour quelques-unes le privilége de l'infaillibilité. Hume n'est pas assez sceptique; il faut, pour l'être bien, ne pas l'être à demi.

2. Le second point qu'il essaie d'établir, c'est qu'en examinant bien cette probabilité, on la voit s'évanouir par degré, et s'éteindre enfin tout-à-fait.

Il résulte de cette assertion qu'aucun être faillible n'a de raison suffisante pour croire à quoi que ce soit. Mais écoutons la preuve qu'il en donne.

« Dans tout jugement, notre première décision tirée de « la nature de l'objet, doit être corrigée par une seconde « tirée de la nature de notre entendement. Indépendam- « ment donc de l'incertitude inhérente à la première, il s'en « élève une autre dérivée de la faiblesse de la faculté qui juge. « Après avoir ajusté ensemble ces deux incertitudes, nous « sommes obligés d'en ajouter une nouvelle, dérivée de la « possibilité que nous nous soyons trompés dans l'estima- « tion de la véracité et de la fidélité de nos facultés; car « cette erreur possible est une question sur laquelle nous « ne pouvons éviter de porter une troisième décision.

« Or, cette troisième décision, alors même qu'elle est fa-
« vorable à la précédente, n'étant fondée elle-même que
« sur une simple probabilité, doit encore affaiblir l'évi-
« dence primitive. Mais cette troisième incertitude, à son
« tour, doit être appréciée par une quatrième décision,
« dont l'incertitude s'ajoutera au trois premières ; et ainsi
« de suite à l'infini.

« Si nous considérons maintenant que chacune de ces
« incertitudes retranche quelque chose à l'évidence primi-
« tive, nous demeurerons convaincus que cette évidence
« doit finir par disparaître entièrement. En supposant
« même qu'elle fût d'abord très-forte, elle ne pourrait
« manquer de s'anéantir en passant par cette filière de
« décisions qui lui enlèvent chacune une partie de sa sub-
« stance et de sa vigueur. Il n'est point d'objet fini qui
« puisse résister à une soustraction prolongée à l'infini.

« Lorsque je réfléchis à la faillibilité de mon jugement,
« j'ai moins de confiance en mon opinion que lorsque je
« me borne à considérer les choses qui en sont l'objet ;
« et lorsque, continuant mon examen, j'envisage l'une après
« l'autre chacune des appréciations successives que je suis
« obligé de faire de mes facultés, les règles de la logique con-
« damnent mon évidence et par conséquent ma croyance
« à un affaiblissement progressif, qui aboutit infaillible-
« ment à une destruction complète. »

Tel est le formidable argument de Hume contre l'évidence de la raison. Il en conclut que quiconque voudrait n'obéir qu'à la raison, devrait ne croire absolument rien ; et que par conséquent la croyance n'est pas un acte de notre faculté cogitative, mais un acte de notre faculté sensitive.

Si le mouvement existait, disait un ancien Sceptique, jamais Achille aux pieds légers ne pourrait atteindre le

vieillard le moins ingambe, qui aurait sur lui la moindre avance. Car supposons que cette avance fût de mille pas, tandis qu'Achille parcourrait ces mille pas le vieillard en aurait parcouru un certain nombre, cinq cents par exemple; mais tandis qu'Achille parcourrait ces cinq cents pas le vieillard en parcourrait deux cent cinquante, et pendant que ces deux cent cinquante seraient parcourus par Achille, cent vingt-cinq autres seraient franchis par le vieillard. Poursuivez ce raisonnement à l'infini, vous trouverez toujours le vieillard en avant; en sorte qu'Achille ne l'atteindra jamais. Donc le mouvement n'existe pas, ou est autre chose qu'on ne le dit.

Le raisonnement du Sceptique moderne contre la raison n'est ni moins ingénieux, ni moins démonstratif; il est tout-à-fait du même genre.

Le calcul et l'expérience nous apprennent qu'Achille atteindra le vieillard après deux mille pas; mais en divisant cet espace en fractions de plus en plus petites, comme cette division peut être poussée à l'infini, la course d'Achille semble n'avoir point de terme. Hume emploie le même artifice contre l'évidence: en soumettant chaque jugement à un nombre infini d'estimations probables successives, il l'anéantit.

Revenons à son argument. J'examine la démonstration d'un théorème d'Euclide, et d'abord elle me paraît rigoureusement exacte; mais comme il est possible que quelque vice de raisonnement m'ait échappé, je l'examine une seconde et une troisième fois avec la plus grande attention; elle résiste parfaitement à cette épreuve; en outre, tous ceux qui l'ont examinée s'accordent avec moi à la trouver exacte: me voilà arrivé à cette espèce d'évidence que tous les hommes appellent *démonstrative*, et à cette sorte de croyance qu'ils nomment *certitude*.



Cependant Hume m'arrête et m'assure que les règles de la logique réduisent cette évidence au néant. Je m'étonne, et je présume qu'il va m'indiquer dans la déduction quelque anneau dont la faiblesse m'a échappé. C'est en quoi je m'abuse, car il n'attaque en rien la rigueur de la démonstration; ce qu'il attaque, c'est la faillibilité de mon jugement. Je lui réponds que j'en ai tenu compte, puisque j'ai soumis la démonstration à plusieurs examens successifs. Mais, me dit-il, l'incertitude est double; il y a d'abord l'incertitude inhérente à toute démonstration, car j'ai montré que toute certitude n'est au fond qu'une probabilité; il y a ensuite l'incertitude qui dérive de la faiblesse de la faculté qui juge. C'est ce que je ne puis admettre, lui dis-je; car comment avez-vous ramené toute démonstration à la probabilité? en arguant de la faiblesse de notre raison; vous ne pouvez donc faire de cette faiblesse une seconde incertitude; cette seconde incertitude est la même que la première; les règles de la logique ne permettent pas d'user deux fois des mêmes lettres de crédit. Jusqu'ici donc il n'y a, de bon compte, qu'une incertitude; c'est celle qui dérive de la faillibilité du jugement.

Mais, me dit Hume, vous êtes obligé d'admettre une autre incertitude, l'incertitude qui résulte de la possibilité que vous vous soyez trompé en appréciant la véracité et la fidélité de vos facultés.

Je réponds : Qu'entendez-vous par cette appréciation, et quel est au juste son objet? La faillibilité de mes facultés est-elle pour vous dans l'abus et dans la fausse application que je puis en faire, ou bien considérez-vous mes facultés comme pouvant être fallacieuses par leur nature, et capables de me tromper alors même que je les applique convenablement? Dans lequel de ces deux

sens parlez-vous de l'appréciation de la véracité de nos facultés? Vous ne vous expliquez pas ; je vais donc considérer cette appréciation successivement dans le premier sens et dans le second.

Il est vrai que la raison nous enseigne que nous sommes faillibles dans le premier sens, et nous exhorte à ne pas l'oublier dans les jugements que nous portons. Il est encore vrai que nous sommes plus ou moins exposés à tomber dans l'erreur selon les cas, et que par conséquent ce danger est susceptible d'une appréciation que nous ne devons pas négliger dans les jugements que nous portons.

Quand une démonstration est courte et simple tout à la fois, quand ni notre intérêt ni nos passions ne sont engagés dans la conséquence, et qu'avec cela notre faculté de juger est exercée, les chances d'erreur sont très-faibles ; elles sont plus grandes dans les circonstances contraires.

Or, dans l'exemple que j'ai choisi, toutes les circonstances sont favorables à l'exactitude du jugement : excepté le cas d'un axiome évident par lui-même, on en trouverait à peine un autre où le danger de se tromper fût plus imperceptible.

Hume poursuit son raisonnement et soutient que cette décision, alors même qu'elle est favorable, n'étant fondée néanmoins que sur une simple probabilité doit affaiblir encore l'évidence primitive.

Ici je ne saurais me défendre d'être d'une opinion tout-à-fait contraire, et j'ai vraiment peine à concevoir comment un philosophe aussi ingénieux peut s'abuser à ce point ; car je n'ai garde de supposer qu'il ait cherché à abuser les autres.

Après un examen plusieurs fois renouvelé, je juge que

la proposition d'Euclide est rigoureusement démontrée : voilà ma première décision. Mais comme il est constant que diverses causes peuvent égarer mon jugement, je cherche s'il n'a point été égaré par quelques-unes de ces causes; je trouve que non : voilà ma seconde décision. Or, à coup sûr, cette décision fortifie la première. Dire que parce qu'elle n'est que probable elle l'affaiblit, c'est à mon gré heurter de front le sens commun et toutes les règles de la logique.

La première décision peut se comparer à la déposition d'un témoin digne de foi; la seconde au résultat d'une enquête instituée sur sa moralité et qui détruit les soupçons qu'on avait conçus sur son caractère. Or, assurément cette enquête tend à confirmer et point du tout à affaiblir sa déposition.

Supposons maintenant un autre cas, un cas où après avoir soumis ma première décision à l'examen, je trouve qu'elle a été portée dans des circonstances peu favorables à son exactitude. Quelle sera, selon les règles de la logique, quelle devra être la conséquence de cette découverte?

Elle sera et devra être de diminuer la confiance que j'accordais à ma première décision, jusqu'à ce que j'aie examiné de nouveau la question dans des circonstances plus favorables. Si cette question est importante, je me mets à peser de nouveau les motifs de mon jugement. A-t-il été précipité, j'en délibère à loisir; passionné, j'examine l'affaire de sang-froid; mon intérêt a-t-il pu corrompre mon opinion, je me place dans le point de vue d'un intérêt opposé.

Il est évident qu'une pareille révision peut confirmer mon premier jugement, nonobstant les circonstances suspectes qui l'avaient entouré. De ce qu'un magistrat juge

dans sa propre cause, il ne s'ensuit pas nécessairement que sa sentence soit injuste. La rectitude de la décision ne doit pas être appréciée d'après le caractère du juge, mais d'après sa bonté intrinsèque. C'est en elle-même qu'il faut chercher si elle est juste; les circonstances qui l'ont rendue suspecte sont de pures présomptions, qui ne peuvent prévaloir contre l'évidence directe.

Je viens de considérer l'effet que peut avoir l'appréciation de la faillibilité de nos facultés dans la première décision qu'elles ont portée, et j'ai accordé à cet effet toute l'étendue que la raison et les règles de la logique peuvent permettre qu'on lui accorde. Dans le premier cas que j'ai supposé, et dans tous ceux où l'on ne découvre aucune cause d'erreur, cette appréciation a pour résultat une présomption en faveur de la première décision; dans le second cas une présomption contre. Mais les règles de la logique ne veulent pas que nous jugions par présomption là où nous avons une évidence directe; une présomption défavorable a donc pour unique effet de provoquer un examen plus attentif de l'évidence qui nous a déterminés.

Poursuivant toujours son raisonnement, Hume soutient en dernier lieu que cette première appréciation doit devenir elle-même le sujet d'une seconde appréciation, celle-ci d'une troisième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini; et il ajoute que chaque appréciation nouvelle retranchant quelque chose à l'évidence de la décision primitive, cette évidence doit finir par disparaître entièrement. — A quoi je réponds de la manière suivante :

1° On a vu plus haut que la première appréciation, en la supposant défavorable, ne peut aboutir qu'à une présomption contre la décision primitive; il s'ensuit que la seconde n'aboutira qu'à la présomption d'une présomp-

tion, et la troisième, qu'à la présomption qu'il y a une présomption d'une présomption. Cette série infinie de présomptions ressemble à une série de quantités, décroissant en proportion géométrique, laquelle, tout infinie qu'elle soit, ne forme pourtant qu'une somme finie. La série infinie des subdivisions de la course d'Achille à la poursuite du vieillard ne fait en tout que deux mille pas. Cette série infinie de présomptions, en les supposant toutes défavorables, ne balance pas un seul argument solide en faveur du jugement primitif.

2° J'ai prouvé que l'appréciation de ce jugement peut avoir pour effet de le fortifier, et l'on en peut dire autant de toutes les appréciations subséquentes. Il serait donc aussi raisonnable de conclure que l'évidence de la décision primitive doit être portée à une certitude infaillible lorsque la série des appréciations est favorable, que de conclure qu'elle doit disparaître, quand cette même série est défavorable. Mais, dans la réalité, un nouvel et dernier examen de l'évidence qui a déterminé notre premier jugement, doit avoir plus de force pour le fortifier ou l'affaiblir qu'une série infinie d'appréciations du genre de celles que Hume suppose.

3° Je ne connais ni loi de la raison, ni règle de la logique qui exige que nos jugements particuliers soient suivis d'une telle série d'appréciations.

Un homme sage qui a l'habitude de raisonner sait qu'il est faillible, et cette conviction lui est toujours présente quand il porte des jugements. Il sait aussi qu'il est plus exposé à faillir dans certains cas que dans d'autres. Il a dans l'esprit une échelle pour apprécier ces différents degrés de faillibilité, et c'est à l'aide de cette échelle qu'il règle son assentiment aux différents jugements qu'il lui arrive de porter.

Le raisonnement de Hume suppose, que lorsque je porte un jugement je me crois infaillible ; qu'un second jugement m'apprend qu'il n'en est rien, et qu'un troisième apprécie le degré de ma faillibilité dans le cas particulier dont il s'agit.

Si nous procédions ainsi, je conviens que notre second jugement transformerait, et avec justice, l'infaillibilité supposée du premier en faillibilité ; et que le troisième, à son tour, augmenterait ou diminuerait la force qui resterait à ce premier jugement après le contrôle exercé sur lui par le second.

Mais ce n'est point ainsi que vont les choses. Quand un homme sensé est appelé à juger sur une question, il sait déjà qu'il n'est point infaillible; il sait aussi dans quels cas il est plus exposé à l'erreur, dans quels cas il l'est moins. Tout cela est présent à son esprit, et influe, dans la mesure qu'il croit raisonnable, sur le degré de confiance avec lequel il porte son jugement.

Si des raisons de soupçonner l'exactitude de ce jugement surviennent ensuite, et qu'il désire connaître avec toute la précision possible la mesure de confiance qu'il mérite, la raison est loin de lui inspirer cette suite d'appréciations successives dont parle Hume ; elle lui conseille simplement d'examiner de nouveau, avec tout le soin et tout le sang-froid possibles, l'évidence du jugement soupçonné. Or cet examen peut avoir des résultats très-différents ; il peut également, selon les cas, fortifier, affaiblir, ou détruire entièrement la décision primitive.

Passons maintenant à l'autre sens dans lequel nous avons dit qu'on pouvait entendre l'appréciation exigée par Hume. Dans ce nouveau sens, plus conforme à l'acception des mots, mais tout-à-fait incompatible avec les assertions précédentes de l'auteur, la possibilité de l'erreur

dans l'appréciation de la véracité et de la fidélité de nos facultés signifierait que nous pouvons nous tromper en regardant nos facultés comme fidèles, bien qu'elles puissent être fallacieuses de leur nature et nous égarer, alors même que nous les appliquons selon les règles de la logique et du bon sens.

Si c'est là ce que Hume a voulu dire, je répondrai d'abord qu'en fait nous prenons, et qu'en droit nous devons prendre pour accordée la véracité de la faculté de juger, dans toutes les décisions qui en émanent.

Si Hume doute sérieusement de la véracité native de sa faculté de juger et se résout à lui refuser toute confiance tant que cette véracité n'aura point été démontrée, je déclare son scepticisme incurable; il le sera en effet aussi long-temps que nous ne recevrons pas de Dieu de nouvelles facultés pour juger les anciennes. Dans cette hypothèse, le doute de Hume n'a pas besoin de s'appuyer sur une série infinie d'appréciations successives qui de probabilité en probabilité conduisent l'évidence au néant; elle succombe sans appel dès la première, qui anéantit la possibilité même de la conviction. Le Sceptique se place du premier coup dans une position inexpugnable au raisonnement. Nous sommes condamnés à l'y laisser en repos, et à confier à la nature le soin de l'en arracher, par d'autres moyens plus puissants que les armes insuffisantes de l'argumentation.

J'observerai en second lieu qu'en admettant l'infidélité native de nos facultés, Hume tombe en contradiction avec ce qu'il a soutenu précédemment, lorsqu'il a dit, que « dans toutes les sciences démonstratives, les règles étaient « certaines et infaillibles; que la vérité était le produit « naturel de la raison, et que l'erreur provenait de l'ir- « ruption de causes étrangères. »

Mais peut-être n'a-t-il fait ces concessions que par mégarde; peut-être les a-t-il rétractées après une délibération plus attentive : c'est un droit qu'il avait et qu'on ne saurait lui contester. Admettons donc qu'il ait fondé son scepticisme sur cette simple base, *qu'aucun raisonnement ne peut démontrer la véracité de nos facultés*, on doit avouer que cette base est inébranlable; car il est évident que tout argument qu'on pourrait invoquer en faveur de cette véracité la supposerait et ne serait autre chose par conséquent qu'une pétition de principe impuissante.

Tout ce qu'on peut exiger d'un homme qui professe cette espèce de scepticisme, c'est qu'il se montre conséquent à ses principes, et qu'il ne démente point dans sa conduite l'incrédulité qu'il proclame dans sa théorie; car il en est de l'incrédulité comme de la foi, les actions en démontrent mieux la sincérité que les paroles. Si un Sceptique évite de mettre sa main dans le feu comme ceux qui sont fermement persuadés que le feu brûle, il est difficile de ne pas soupçonner qu'il est moins incrédule qu'il ne veut le paraître.

Hume n'ignorait pas qu'il n'y a point de scepticisme d'une constitution assez robuste pour résister à cette épreuve. Aussi prend-il prudemment ses réserves contre ce genre de vérification. « Jamais personne, dit-il, n'a professé constamment et avec une sincérité toujours égale cette opinion. La « nature, par une loi absolue et sans contrôle, nous détermine à croire, comme elle nous détermine à respirer et à « sentir. Je n'ai donc eu d'autre but, en développant avec « soin les arguments du scepticisme, que de rendre plus « sensible la vérité de mon hypothèse, que tous nos raisonnements touchant les causes et les effets sont le résultat de la coutume, et que *la croyance est moins un acte*

« de la partie cogitative que de la partie sensitive de « notre nature. »

Nos raisonnements touchant les causes et les effets sont-ils le pur résultat de la coutume? c'est un point que nous avons examiné dans un autre endroit; reste donc la seconde partie de l'hypothèse de Hume.

Quel sens faut-il lui donner? les expressions en sont obscures quoique les caractères italiques semblent annoncer qu'il les a pesées avec le plus grand soin. Elles ne signifient sûrement pas que la croyance n'est point un acte de la pensée; ce n'est donc point la faculté de penser qu'il appelle la *partie cogitative* de notre nature. Ce n'est point non plus la faculté de juger; car toute croyance implique un jugement, et croire une proposition c'est la même chose que de juger qu'elle est vraie. Il semblerait donc que c'est la faculté de raisonner qu'il a voulu désigner par cette expression.

Si le soupçon est fondé, je suis à moitié de l'avis de l'auteur. La croyance aux premiers principes n'est point un acte de la faculté de raisonner; car tout raisonnement suppose les premiers principes; nous les jugeons vrais, et nous y croyons sans raisonner. Mais d'où vient qu'il faudrait appeler *partie sensitive* de notre nature cette faculté de juger des premiers principes? Je ne le conçois pas.

De même que notre croyance aux premiers principes est un acte de simple jugement sans aucune intervention du raisonnement; de même notre croyance aux conclusions déduites des premiers principes doit ce me semble être appelée, un acte de la faculté de raisonner.

Je ne vois, pour me résumer, que deux conclusions qui puissent être tirées de cette profonde et inextricable argumentation contre la raison; la première est que nous sommes faillibles dans tous nos jugements et dans tous

nos raisonnements ; la seconde est que la véracité de nos facultés ne peut être démontrée par le raisonnement, et que par conséquent notre croyance n'a point le raisonnement pour base. Si cette dernière proposition est ce que Hume appelle son hypothèse, je souscris à cette hypothèse, et je déclare que loin de mériter ce nom, elle me paraît à moi une bonne et manifeste vérité, quoiqu'on puisse la défigurer en disant avec l'auteur, *que la croyance est moins un acte de la partie cogitative que de la partie sensitive de notre nature.*

ESSAI VIII.

DU GOUT.

CHAPITRE I.

DU GOUT EN GÉNÉRAL.

On appelle *goût* cette faculté de l'esprit qui nous fait discerner et sentir les beautés de la nature et ce qu'il y a d'excellent dans les ouvrages de l'art.

Cette dénomination est empruntée au sens physique qui perçoit les saveurs : on a transporté le nom de ce sens à la faculté de l'esprit qui perçoit ce qu'il y a de beau et ce qu'il y a de laid dans les objets que nous contemplons.

Il en est du goût intérieur comme du goût extérieur, certaines choses lui agréent, d'autres lui répugnent, un grand nombre le laissent indifférent ou incertain ; et l'habitude, les associations d'idées, la mode, exercent la plus grande influence sur ses jugements. Ce sont ces analogies frappantes qui dans toutes les langues polies ont fait donner le nom qui désigne le goût physique à la faculté de percevoir avec un sentiment de plaisir ce qui est beau, et avec un sentiment de dégoût ce qui est laid dans chaque espèce de choses.

Mon seul but, en traitant du goût comme de l'une des facultés de l'entendement, est de présenter quelques observations, d'abord sur sa nature, et ensuite sur ses objets.

1. Dans les perceptions du goût physique, la réflexion

nous fait distinguer la sensation agréable que nous éprouvons, de la qualité de l'objet qui la cause. Ces deux faits étant exprimés par le même mot, les philosophes comme le vulgaire sont inclinés à les confondre. La sensation que j'éprouve lorsque je goûte un mets qui a de la saveur est dans mon esprit; mais il y a dans le corps lui-même une qualité réelle qui la produit. Si la sensation et la qualité sont désignées par le même mot dans la langue, ce n'est pas qu'il y ait entre elles aucune similitude, mais c'est que l'une est le signe de l'autre, et qu'il est rare que nous trouvions l'occasion de les distinguer dans le cours ordinaire de la vie.

C'est un fait sur lequel nous nous sommes longuement expliqués en traitant des qualités secondaires des corps; nous ne l'aurions pas rappelé s'il n'y avait sous ce rapport la plus parfaite analogie entre le goût intérieur et le goût physique.

Lorsqu'un objet beau frappe nos yeux nous distinguons nettement l'émotion agréable qu'il produit en nous de la qualité de l'objet qui excite cette émotion. Lorsque j'entends un air qui me plaît, et que je dis qu'il est beau, la beauté n'est pas en moi, elle est dans l'air; au contraire le plaisir qu'elle produit n'est pas dans l'air, mais en moi; il est possible que je ne puisse dire ce qu'il y a dans l'air qui flatte mon oreille, tout comme je ne puis dire ce qu'il y a dans le corps savoureux qui flatte mon palais; mais il est certain qu'il existe dans le corps savoureux une qualité qui flatte mon palais et que j'appelle une saveur agréable, et il ne l'est pas moins qu'il existe dans l'air une qualité qui plaît à mon goût et que j'appelle la beauté de cet air.

Ce qui donne de l'importance à cette observation, c'est que les philosophes modernes ont pris l'habitude de résoudre nos perceptions en de pures sensations dans l'être qui

perçoit, sans rien qui corresponde à ces sensations dans l'objet extérieur. A les en croire il n'y a point de chaleur dans le feu ni de saveur dans le vin: la chaleur et la saveur n'ont d'existence que dans la personne qui les sent. Il en est de même de la beauté; elle n'existe point dans les objets; elle n'est que le sentiment de l'être qui les perçoit.

La langue et le sens commun rejettent également cette théorie; ceux mêmes qui la professent sont obligés de parler un langage qui la contredit. J'ai montré qu'elle n'avait aucun fondement en ce qui concerne les qualités secondaires de la matière; les mêmes raisonnements prouvent avec la même force qu'elle n'en a pas davantage, lorsqu'on l'applique à la beauté et aux qualités qui sont l'objet du goût.

Il est bon d'observer toutefois que ces qualités sont de deux espèces. Quelques-unes sont tout-à-fait semblables aux qualités secondaires et peuvent être appelées comme elles des qualités occultes; nous ne sentons que leur effet, la cause nous échappe, et tout ce que nous en savons, c'est qu'elle est capable de produire l'émotion que nous éprouvons. Mais il n'en n'est pas de même de toutes les qualités qui sont l'objet du goût.

Souvent, en effet, le jugement que nous portons sur la beauté est moins obscur. Il est des productions de l'art dont la beauté frappe les enfants et les hommes les plus grossiers, sans qu'ils sachent pourquoi ils éprouvent du plaisir à les contempler; mais pour l'homme qui a l'intelligence de ces productions, et qui voit d'une manière nette avec quelle justesse de combinaison chacune de leurs parties est appropriée au but, la beauté n'a rien de mystérieux; elle se laisse pénétrer, et celui qui l'admire ne sait pas moins en quoi elle consiste que comment elle l'affecte.

2. Bien que toutes les saveurs qui affectent notre palais

soient agréables, désagréables ou indifférentes, il n'échappe à personne que parmi celles qui sont agréables, il existe une grande diversité. Comme nous n'avons pas de noms génériques pour les désigner toutes, nous les distinguons par les corps dans lesquels nous les trouvons.

Il en est de même de la beauté. Tous les objets du goût sont beaux, désagréables ou indifférents ; mais il y a des beautés de mille espèces. La beauté d'une démonstration, celle d'un poème, celle d'un édifice, celle d'un air, celle d'une femme, sont autant de beautés différentes. Nous n'avons d'autres noms pour les distinguer que ceux des différents objets auxquels elles appartiennent.

Il n'est pas surprenant que cette diversité ait conduit les philosophes dans leurs analyses du beau à lui assigner des éléments différents. On trouve dans leurs écrits une foule d'observations justes, mais en général l'amour de la simplicité les a égarés : ils ont ramené le beau à un plus petit nombre de principes qu'une exacte observation ne le permet, ayant toujours en vue quelque espèce particulière de beauté, et ne considérant point toutes les autres.

Il y a un beau moral comme il y a un beau physique ; il y a du beau dans les objets des sens, comme il y en a dans ceux de l'intelligence ; on en rencontre dans les ouvrages de l'homme et dans ceux de Dieu, dans les corps inanimés, dans les animaux et dans les êtres raisonnables ; dans la constitution de notre corps et dans celle de notre esprit. Rien n'excelle dans quelque ordre de choses que ce soit, qui n'ait sa beauté pour un œil attentif et qui est placé dans le point de vue convenable. Il est tout aussi difficile d'énumérer les éléments du beau que ceux de la perfection elle-même.

3. Le goût physique est parfait lorsqu'il trouve agréables les choses qui conviennent au corps, et désagréables

celles qui lui sont funestes. L'intention évidente de la nature en nous douant de ce sens, a été de nous rendre capables de distinguer la nourriture qui nous convient. Les animaux n'ont d'autres guides que leur goût dans le choix de leurs aliments : dirigés par lui, ils démêlent avec une sorte d'infaillibilité les mets que la nature leur a destinés, et ne se trompent guère que quand ils sont pressés par la faim ou abusés par des compositions artificielles. Le goût n'est pas moins sain chez les enfants; et parmi les productions de la nature, ils n'aiment que celles qui sont bienfaisantes.

Le goût intérieur est pareillement dans son état de perfection, lorsque ce sont les choses qui ont le plus d'excellence dans leur espèce qui lui plaisent, et celles d'une nature contraire qui lui déplaisent. L'intention de la nature n'est pas moins manifeste dans ce cas que dans le précédent. Tout ce qui excelle dans chaque espèce de chose a un charme qui le rend agréable à ceux qui ont la faculté de discerner sa beauté; et cette faculté est ce qu'on appelle le bon goût.

Ceux qu'une maladie mentale ou des habitudes dépravées ont amenés à ce point, d'aimer ce qui n'a point d'excellence réelle ou ce qui est difforme et défectueux, n'ont pas moins le goût corrompu que ceux qui trouvent plus de plaisir à mâcher du tabac qu'à manger quelque fruit agréable. Si dans ce dernier cas on doit reconnaître que le palais est dépravé, on doit reconnaître aussi que le goût l'est dans l'autre.

Il y a donc un goût raisonnable et sain, et un goût dépravé et corrompu ; car on ne peut nier qu'une mauvaise éducation, des habitudes vicieuses, des associations d'idées bizarres, ne donnent à quelques hommes un goût qui ne l'est pas moins pour les choses obscènes, grossières,

extravagantes. Dire qu'un pareil goût n'est point corrompu, ce serait soutenir que la jeune fille malade qui trouve du plaisir à manger du charbon et du tabac, a un goût aussi naturel et aussi sain que lorsqu'elle est en parfaite santé.

4. L'influence de la coutume, de l'imagination et des associations d'idées est également considérable sur l'un et l'autre goût. L'huile de baleine est le mets de prédilection des Esquimaux, et la chair de chien celui des sauvages du Canada. L'habitant du Kamschatka vit de poisson putréfié, et se voit souvent réduit à manger l'écorce des arbres. La saveur du rum ou du thé n'est pas moins désagréable que celle de l'ipécacuanha à nombre de personnes qui finissent, en s'y accoutumant, par y trouver du plaisir.

Si l'habitude, l'association, et peut-être aussi quelquefois l'organisation, produisent de telles variétés de goût physique, on ne doit pas s'étonner que les mêmes causes engendrent les mêmes diversités dans le goût du beau. On doit donc trouver tout simple que l'Africain fasse grand cas des lèvres épaisses et des nez épatés; que d'autres nations s'allongent les oreilles jusqu'à ce qu'elles pendent sur les épaules; qu'ici les femmes se peignent la figure, et que là elles la rendent luisante en la frottant de graisse.

Ceux qui prétendent qu'il n'y a rien d'absolu en matière de goût, et que le proverbe, qu'on ne doit pas disputer des goûts, est d'une application sans limites, soutiennent une opinion insoutenable. On pourrait prouver, par les mêmes raisons, qu'il n'y a rien d'absolu en matière de vérité.

Il n'y a point de nation qui n'ait ses préjugés, et à qui ses préjugés ne persuadent les absurdités les plus choquantes. Or, à quel titre le goût serait-il plus incorrupti-

ble que le jugement? Tout ce qu'on peut avouer c'est que les hommes différant plus par le goût que par le jugement, il faut que la première de ces facultés soit naturellement plus susceptible de dépravation que la seconde.

Mais à cette différence près, on trouvera qu'il est aussi facile d'expliquer la diversité des goûts sans nier l'absolu du beau et la réalité du bon goût, qu'il l'est d'expliquer la diversité et la contradiction des opinions sans nier l'absolu du vrai et la réalité du bon sens.

6° Il y a plus, et si nous voulons nous exprimer avec exactitude nous devons dire, que toute opération du goût implique le jugement.

Quand on dit qu'un poème ou qu'un édifice est beau on affirme quelque chose de ce poème ou de cet édifice. Or, toute affirmation et toute négation expriment un jugement; car, qu'est-ce que juger, si ce n'est affirmer ou nier une chose d'une autre chose? J'ai montré, en traitant du jugement, que cette opération est impliquée dans toute perception sensible. Quelle que soit en effet la qualité que nous percevions, nous sommes toujours immédiatement convaincus de son existence. Or, il en est de même quand nous percevons la beauté ou la laideur.

Si l'on prétendait que la perception du beau n'est qu'un sentiment dans l'esprit qui perçoit et qu'elle ne contient aucune conviction de l'excellence de l'objet perçu, il s'ensuivrait que quand nous disons des Géorgiques de Virgile qu'elles sont belles nous n'entendons rien affirmer du poème, mais que nous nous bornons à exprimer un fait qui nous concerne. Mais pourquoi nos paroles alors exprimeraient-elles précisément le contraire de notre pensée?

Le sens des paroles, si l'on s'en rapporte aux règles de la syntaxe, c'est qu'il y a, non pas en moi, mais dans le poème de Virgile, quelque chose que j'appelle beauté,

Ceux mêmes qui pensent que la beauté n'est qu'un sentiment dans la personne qui perçoit, sont obligés de s'exprimer comme si elle était une qualité de l'objet perçu.

Si l'humanité tout entière s'exprime de la sorte, il faut absolument que sa conviction soit conforme à son langage. Il répugne donc au sentiment univerel de l'humanité manifesté dans le langage, que la beauté ne soit point une qualité réelle de l'objet, et qu'elle ne soit qu'une simple émotion dans la personne qui passe pour l'apercevoir. Les philosophes devraient être moins prompts à donner des démentis au sens commun de l'humanité; car il est rare que ces démentis ne soient pas des méprises.

Il est vrai que nos décisions sur la beauté ne sont point de froids jugements comme celles que nous portons sur les vérités mathématiques ou métaphysiques; la constitution de notre nature leur donne pour auxiliaire une émotion agréable; et de là vient que nous appelons le fait total *sentiment du beau*. Mais il en est du sentiment du beau comme des autres perceptions sensibles; outre la sensation, il renferme la croyance à l'existence d'une qualité dans l'objet qui l'excite.

Nous jugeons invariablement que l'objet qui plaît à notre goût possède une supériorité réelle sur celui qui ne lui plaît pas. Il est des cas où cette excellence se révèle distinctement à notre intelligence et peut être définie ou pour le moins décrite ; il en est d'autres où tout se borne à l'idée vague d'une excellence indescriptible. On peut comparer les beautés de la première espèce aux qualités premières, et celles de la seconde aux qualités secondaires de la matière.

7° La beauté d'un objet résulte de sa nature ou de sa conformation, et il en est de même de la laideur. Pour percevoir la beauté il faut donc que nous percevions la

nature ou la conformation qui la constitue. En cela le sens du beau diffère des sens extérieurs ; ceux-ci découvrent des qualités qui ne résultent point d'une perception antérieure. Je puis, par exemple, entendre le son d'une cloche sans jamais avoir perçu le mécanisme qui le produit ; au lieu qu'il est absolument impossible de percevoir la beauté d'un objet sans percevoir ou tout au moins concevoir l'objet lui-même. C'est parce que la beauté ne peut être perçue, à moins que l'objet beau ne le soit lui-même par quelque autre faculté de l'esprit, que Hutcheson a appelé le sens du beau et celui de l'harmonie des sens *réfléchis* ou *secondaires*. Le sens intérieur qui perçoit l'harmonie et la mélodie des sons suppose le sens extérieur qui perçoit les sons eux-mêmes ; il est donc en quelque sorte secondaire par rapport à ce dernier. Un sourd peut être bon juge de la beauté des formes, mais celle de la mélodie et de l'harmonie lui échappe entièrement ; on peut en dire autant de la beauté des couleurs et des formes ; elle serait insaisissable sans les sens qui perçoivent les couleurs et les formes elles-mêmes.

CHAPITRE II.

DES OBJETS DU GOUT ET PREMIÈREMENT DE LA NOUVEAUTÉ.

Appliquer l'analyse philosophique aux objets du goût c'est porter le scalpel sur un beau visage. L'objet du philosophe et de l'anatomiste n'est point de plaire à l'imagination, mais d'avancer la science : le lecteur doit en être averti, et ne point nourrir une attente qui serait trompée.

Par les *objets* du goût j'entends les qualités dont la nature a doué les choses pour lui plaire. Addison, et Akenside après lui, ont ramené toutes ces qualités à trois, qui sont la *nouveauté*, la *grandeur* et la *beauté*. Cette division suffit à ce que j'ai dessein de dire des objets du goût, et c'est pourquoi je l'adopterai. J'observerai seulement qu'on prend souvent le mot de *beauté* dans une acception plus étendue et qui embrasse tous les objets de goût, quoique les auteurs que j'ai lus et qui ont donné une division de ces objets aient unanimement considéré la beauté comme une espèce.

La raison en est sans doute que nous n'avons des noms spéciaux que pour quelques-unes des qualités qui plaisent au goût; et de là vient que nous comprenons sous le nom général de *beauté* toutes celles que la langue n'a point de terme particulier pour désigner.

Il y a des beautés de tant d'espèces qu'il serait aussi difficile d'en donner une énumération complète que de distinguer toutes les saveurs qui affectent notre palais. Mais cette grande diversité ne me paraît pas une raison suffisante, pour admettre, comme l'ont fait quelques auteurs, une diversité correspondante de sens intérieurs du beau.

Le division de nos sens physiques est fondée sur la diversité des organes de la perception, et non point sur la diversité des qualités perçues. Or, nous n'avons pas les mêmes moyens d'établir des divisions dans notre sensibilité intérieure. Il y a sans doute des espèces de beautés qui n'appartiennent qu'aux objets de la vue, d'autres qui se rapportent exclusivement à ceux de l'ouïe; mais il y en a une multitude aussi qui ne peuvent se rattacher à aucun de nos organes corporels. Je regarde donc comme absolument arbitraires toutes les divisions de nos sens intérieurs qu'on

a proposées. Elles sont toujours susceptibles de plus ou de moins selon que la langue dans laquelle on les transporte, possède un plus ou moins grand nombre de termes pour désigner les différentes espèces de beautés, que la langue dans laquelle on les a faites; et je suis convaincu que la plus riche de toutes est incapable de suffire à leur multiplicité.

La nouveauté n'est ni une qualité de la chose à laquelle nous l'attribuons, ni une sensation de la personne pour qui cette chose est nouvelle; c'est un simple rapport entre la chose et les notions acquises de la personne qui la perçoit. Ce qui est nouveau pour l'un peut ne l'être pas pour l'autre; ce qui l'est aujourd'hui pour moi aura cessé de l'être demain. Soit qu'il plaise ou qu'il ne plaise pas, un objet est nouveau lorsqu'il est connu pour la première fois.

Quoi qu'on puisse penser des autres objets du goût, il est donc évident du moins, que la nouveauté n'est point simplement une sensation dans la personne pour qui elle existe, mais qu'elle est un rapport entre l'objet nouveau et la connaissance actuelle de cette personne.

Mais nous sommes constitués de telle sorte qu'un objet nouveau nous cause du plaisir par sa nouveauté même, s'il n'est pas en soi désagréable; cette circonstance éveille notre attention et communique à nos facultés un mouvement qui nous est agréable.

Le plaisir que la nouveauté nous cause joue un si grand rôle dans la vie humaine qu'il méritait bien toute l'attention que les philosophes lui ont accordée. Plusieurs auteurs, et particulièrement le docteur Gérard, ont tiré des principes de notre constitution une heureuse explication de ce plaisir.

Peut-être existe-t-il des êtres tellement constitués qu'ils

trouvent leur bonheur dans la persistance invariable des mêmes sensations sans aucun mélange d'activité personnelle. Que de tels êtres soient ou ne soient pas possibles, il est évident du moins que l'homme ne leur ressemble pas. C'est dans le développement énergique de ses facultés intellectuelles et morales qu'est pour lui le bonheur. Nous sommes faits pour l'action et pour le progrès; sans l'action nous ne saurions être heureux; on dirait que ce n'est pas tant pour adoucir les amertumes de la vie que pour encourager l'exercice de nos facultés, que la nature nous a donné des plaisirs; et cette tranquillité d'âme dans laquelle quelques philosophes ont placé la félicité humaine n'est point le repos de la mort mais le mouvement progressif et régulier de la vie.

Telle est la constitution que la nature nous a donnée. Peut-être cette constitution est-elle une partie de l'imperfection humaine, mais elle convient à notre destination ici-bas, qui n'est point l'immobilité mais le développement. Jamais l'œil n'est rassasié de voir, ni l'oreille d'entendre ; toujours il leur manque quelque chose; nos désirs n'ont point de borne, nos espérances point de limite; ils demeurent incessamment actifs, et soupirent toujours pour quelque objet nouveau ; s'ils pouvaient s'épuiser, avec eux s'évanouirait le bonheur de l'homme. C'est notre affaire de régler convenablement nos espérances et nos désirs ; mais c'est l'affaire de la nature de les entretenir incessamment.

Voilà ce qui fait de la vie humaine un drame si animé. Il faut toujours que l'homme agisse. Bon ou mauvais, intéressant ou ridicule, un but l'occupe sans relâche; et il faut que ce but varie, sans quoi ses facultés languissent, et le plaisir qui dérive de leur développement s'émousse et finit par disparaître.

Sans doute les notions de *plaisir* et d'*activité* sont très-différentes si on les considère en elles-mêmes, et nous ne pouvons saisir entre elles aucune connexion nécessaire; mais la sagesse de la nature a tellement associé ces deux phénomènes dans notre constitution que l'un ne va point sans l'autre, et que le premier suit et suppose toujours le second.

Un objet peut nous plaire beaucoup, tant que notre attention s'y applique avec énergie; mais il est impossible que l'attention demeure long-temps fixée sur le même objet, et qu'elle se renferme dans le cercle étroit d'une même contemplation. La curiosité est un principe capital dans notre constitution et c'est la nouveauté qui est son aliment. Ce qu'on a dit des Athéniens, qu'ils passaient leur vie à dire ou à faire quelque chose de nouveau, s'applique en quelque degré à l'espèce humaine tout entière. Ce principe est selon toute apparence la véritable source du plaisir que la nouveauté nous cause.

C'est chez les enfants et dans la jeunesse que la curiosité se développe ordinairement avec le plus de force, et c'est aussi à cet âge que la nouveauté a le plus d'attraits. A toutes les époques de notre vie le plaisir que celle-ci nous donne est proportionné à l'énegie de la curiosité, et au mouvement qu'elle excite dans nos facultés intellectuelles. Dans un âge avancé ce sont les personnes indolentes et oisives qui montrent le plus d'avidité pour les nouvelles; c'est comme un soulagement au vide pénible qu'elles ressentent.

Souvent, néanmoins, le plaisir que causent les objets nouveaux ne résulte pas seulement de leur nouveauté; d'autres circonstances peuvent leur donner un plus grand attrait à nos yeux. Ainsi les nouvelles modes ne nous plaisent pas tant parce qu'elles sont nouvelles, que parce

qu'elles vont témoigner de notre opulence, et nous distinguer du vulgaire.

Il est des choses où la nouveauté est de rigueur, et où son absence est une imperfection véritable. Un auteur qui a déjà fatigué le public de ses œuvres produit-il un nouvel ouvrage, nous avons droit de compter sur des choses nouvelles; s'il ne dit rien qu'il n'ait déjà dit d'une manière aussi agréable, nous éprouvons du dégoût, et ce n'est point sans raison.

Un objet qui n'est ni beau ni utile, et dont la nouveauté est le seul mérite ne produit qu'une impression éphémère sur un goût délicat. Toute découverte dans les arts et dans les sciences possède une valeur réelle, et donne au goût un plaisir avoué par la raison; quant aux choses que leur nouveauté seule recommande, elles ne sont bonnes qu'à amuser les enfants et les personnes qui ont la tête vide. On peut comparer la nouveauté à ce chiffre de l'arithmétique qui augmente considérablement la valeur de ceux à la suite desquels on le place, mais qui, tout seul, ne signifie rien du tout.

CHAPITRE III.

DE LA GRANDEUR.

Les qualités qui plaisent au goût ne sont pas plus variées que les émotions qu'elles excitent dans notre ame.

Les choses nouvelles et rares nous causent une surprise agréable qui excite et qui anime notre attention; mais cette émotion s'affaiblit promptement et ne laisse bientôt aucune trace, si elle n'est soutenue que par la nouveauté seule.

L'émotion excitée par les objets grands est sérieuse, sévère et solennelle.

De tous les objets que notre intelligence peut contempler, l'Être Suprême est le plus grand; son éternité, son immensité, son pouvoir irrésistible, sa science sans borne et son infaillible sagesse, sa justice inflexible, son autorité suprême qui dirige vers les meilleures fins et par les moyens les plus sages tous les mouvements de ce vaste univers, sont des objets qui remplissent entièrement la capacité de notre ame et qui dépassent de beaucoup la portée de notre intelligence.

L'émotion qu'excite dans l'ame humaine ce plus grand de tous les objets qu'elle contemple, est ce qu'on appelle la dévotion; sentiment sérieux et recueilli, qui inspire à l'homme des résolutions magnanimes et qui le dispose aux actes les plus héroïques de la vertu.

Quoique beaucoup moins puissante, l'émotion que produisent en nous les autres objets qui ont de la grandeur est pourtant semblable à la dévotion par sa nature et par ses effets; elle rend l'ame sérieuse, elle l'élève au-dessus de son état accoutumé, elle la monte à l'enthousiasme, elle lui inspire le dévoûment à ce qui est beau, et le mépris de ce qui est médiocre.

Telle est l'émotion que produit en nous la contemplation des objets grands; cherchons maintenant en quoi consiste la grandeur dans les objets eux-mêmes.

Il me semble que la grandeur n'est autre chose qu'un degré d'excellence qui mérite notre admiration.

L'esprit possède des attributs qui ont une excellence réelle si on les compare à leurs contraires, et qui sont, à ce titre, l'objet naturel de l'estime : ils deviennent l'objet de l'admiration lorsqu'ils sont portés à un degré extraordinaire. Dans l'un et dans l'autre cas c'est l'excellence

réelle qui est en eux qui excite ou notre estime ou notre admiration.

Si l'on en croyait la philosophie moderne, la valeur que nous attribuons aux choses ne serait qu'une sensation de notre esprit, et nullement une qualité inhérente aux choses elles-mêmes. De là cette conséquence, qu'avec une constitution différente l'homme accorderait peut-être la plus grande estime aux choses qu'il méprise, et mépriserait souverainement celles qu'il estime.

Je vois avec plaisir le docteur Price combattre de toutes ses forces et cette opinion et celle qui résout le bien et le mal moral en une sensation dans l'esprit du spectateur [1]. Ce judicieux écrivain a montré les conséquences funestes qui découlent de cette théorie et l'a rapportée à sa véritable source, qui est l'origine attribuée par Locke et par la plupart des philosophes modernes à toutes nos idées.

Cette tendance à tout ramener à des sentiments et à des sensations est née du désir d'en éviter une autre, non moins commune dans la philosophie ancienne.

Primitivement, la nature et l'habitude dirigent toute notre attention vers le monde extérieur; les objets sensibles deviennent le type sur lequel se forment nos premières notions de l'ame et de ses opérations, et de là vient que nous attribuons d'abord une existence extérieure à tout ce qui n'est que conception ou sentiment.

Cet esprit domina dans la philosophie de Platon et d'Aristote. Il produisit les mystérieuses doctrines des idées éternelles et existantes par elles-mêmes, de la matière première, des formes substantielles, et autres rêveries de même nature.

La philosophie prit un autre tour dans les mains de

1 *Revue des questions relatives à la morale.*

Descartes. Ce grand homme s'aperçut qu'une foule de choses auxquelles on avait attribué une existence extérieure n'étaient que de simples conceptions et de purs sentiments de notre esprit. Cette route une fois tracée, les successeurs de Descartes la suivirent : tout devint idée, sensation et sentiment dans leurs systèmes ; la nature extérieure fut absorbée dans le monde des phénomènes de la conscience.

Les Péripatéticiens avaient considéré la chaleur et le froid que nous sentons, comme des qualités des objets extérieurs ; les modernes les regardèrent comme de pures sensations et soutinrent qu'il n'y a point de qualités réelles dans les corps qui puissent être appelées de ce nom. Ils étendirent cette doctrine à toutes les autres qualités secondaires.

Descartes et Locke s'arrêtèrent là ; mais l'exemple de transformer en sentiments les choses auxquelles l'humanité accorde une existence extérieure, une fois donné, il devait être suivi. C'est ce que firent les successeurs de Locke et de Descartes. L'étendue, la solidité, la figure, toutes les qualités premières des corps ne furent plus que des sensations ou des sentiments de l'esprit ; le monde matériel lui-même devint un simple phénomène, et n'eut plus d'existence que dans le sein de la conscience humaine.

Il était naturel que la beauté, l'harmonie, la grandeur et tous les objets de goût, aussi bien que le juste et l'injuste qui sont ceux de la faculté morale, subissent la même transformation : aussi devinrent-ils des sentiments comme les qualités de la matière.

Il est facile à qui n'est point étranger aux écrits des philosophes modernes de suivre le progrès de cette doctrine, depuis Descartes qui la mit au monde, jusqu'à Hume, qui, en transformant la vérité et l'erreur en de pures sensations et la croyance en une opération de la

partie sensitive de notre nature, lui donna la dernière main.

Il est évident, pour en revenir à notre sujet, que si nous en croyons les inspirations du sens commun, il existe dans certains objets une excellence réelle, absolument indépendante de nos sentiments et de notre constitution.

Certes, notre constitution peut faire que nous percevions ou que nous ne percevions pas l'excellence réelle des choses; mais cette excellence elle-même est un fait de leur constitution et non point de la nôtre.

Toutes les langues rendent témoignage de l'opinion de l'humanité sur ce point; toutes attribuent uniformément l'excellence, la grandeur et la beauté à l'objet lui-même, et non point à l'esprit qui le perçoit; et je crois qu'en ceci, comme en beaucoup d'autres choses, l'opinion de l'humanité et la vraie philosophie sont d'accord.

La puissance n'est-elle pas en elle-même préférable à la faiblesse, l'instruction à l'ignorance, la sagesse à la folie, le courage à la pusillanimité?

N'y a-t-il pas une excellence réelle dans l'empire sur soi-même, dans la générosité, dans l'amour de la patrie? L'amitié n'est-elle pas un sentiment meilleur que la haine, et l'émulation que l'envie?

Supposons un être tellement constitué qu'il éprouvât un respect profond pour l'ignorance, la faiblesse et la folie; qu'il estimât la lâcheté, la méchanceté et l'envie, et qu'il ressentît du mépris pour les qualités contraires; qu'il fît grand cas de la perfidie et du mensonge, et qu'il aimât tendrement ceux qui l'auraient trompé, pourrions-nous ne point considérer de tels jugements comme le comble du délire et de l'absurdité? Nous ne le pourrions pas. Il nous serait aussi facile de concevoir une intelli-

gence qui verrait clairement que deux et trois font six, ou que la partie est plus grande que le tout.

Quiconque est capable de réfléchir sur les opérations de son esprit trouvera qu'il croit fermement avec l'humanité tout entière, que l'estime est déterminée par le jugement, et que nous ne respectons une personne qu'autant qu'elle est respectable aux yeux de notre raison ou de notre imagination.

Il y a donc une excellence réelle dans certaines qualités de l'âme, et, par exemple, dans la puissance, dans l'instruction, dans la sagesse, dans la vertu, dans la magnanimité. A quelque degré qu'elles existent, ces qualités méritent notre estime; mais lorsqu'elles s'élèvent à un degré extraordinaire, elles méritent notre admiration, et ce qui mérite notre admiration est précisément ce que nous appelons *grand*.

A l'aspect d'un mérite extraordinaire, l'âme se sent transportée d'un noble enthousiasme qui la dispose à imiter ce qu'elle admire.

Lorsque nous contemplons le caractère de Caton, sa grandeur d'âme, son mépris pour le plaisir, la douleur et le danger, son zèle ardent pour la liberté de son pays; lorsque nous le voyons inébranlable sous les coups de la fortune, soutenir le dernier la république expirante et s'ensevelir noblement sous ses ruines, quel est l'homme qui ne voulût être Caton, et qui ne préférât sa destinée à celle de César triomphant?

C'est ce spectacle d'une grande âme luttant avec l'infortune, que Sénèque jugeait digne des regards de Jupiter lui-même. : « *Ecce spectaculum Deo dignum, ad quod* « *respiciat Jupiter suo operi intentus, vir fortis cum malâ* « *fortunâ compositus.* »

Comme de tous les objets de la pensée, Dieu est le



plus grand, les descriptions que l'Écriture-Sainte donne de ses attributs et de ses œuvres ont paru sublimes à tous les hommes de goût. Tout païen qu'il était, Longin a été frappé de la phrase de Moïse : *Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut faite.*

Le sublime dans le style résulte, à mon avis, de l'expression naturelle de l'admiration et de l'enthousiasme réellement éprouvés par l'âme de celui qui parle. Si cette admiration et cet enthousiasme paraissent justifiés par l'objet qui les excite, ils se communiquent à l'auditeur, et l'entraînent par une sorte de violence plus puissante qu'une froide conviction ; car il n'y a point de passions si contagieuses que celles qui participent de l'enthousiasme.

Que si la passion de celui qui parle semble au contraire hors de toute proportion avec le sujet ou la circonstance, elle ne produit dans l'auditeur que le sentiment du ridicule et du mépris.

L'art ne suffit pas pour produire le sublime, il faut que le sujet soit grand, et qu'il excite dans l'ame de celui qui parle une profonde émotion. L'expression naturelle de cette émotion n'a pas besoin d'artifice pour agir ; elle est irrésistible : c'est l'étincelle mise en contact avec des matières combustibles.

Lorsque nous contemplons les vastes cieux et les planètes qui s'y meuvent, la terre et les mers immenses qui la baignent, nous avons sous les yeux des objets étendus, qui exigent, pour être saisis par l'esprit, un puissant effort de l'imagination. Mais ils se montrent à nous comme vraiment grands ; et méritent toute notre admiration lorsque nous les considérons comme l'œuvre du Dieu qui, selon la simple expression de l'Écriture, *étendit les cieux et posa les fondements de la terre*[1]. Le langage poé-

[1] Qui tetendit cœlos et fundavit terram. *Isaïe*, ch. LI, v. 13.

tique de Milton n'est point indigne d'une si grande image :

In his hand
He took the golden compasses, prepared
In God's eternal store, to circumscribe
This universe, and all created things.
One foot he center'd, and the other turn'd
Round thro' the vast profundity obscure;
And said, Thus far extend, these far thy bounds;
This be thy just circumference, o World [1].

Le monde d'Épicure, production fortuite du jeu des atomes, ne présente rien de grand à notre imagination. Ce hasard aveugle, qui un jour rencontre l'harmonie, n'exalte point notre ame et n'élève point nos idées. Mais le vaste système des êtres, engendré par un pouvoir créateur et gouverné par les lois d'une sagesse et d'une bonté parfaite, est un spectacle qui agrandit l'intelligence et remplit l'âme d'une respectueuse admiration.

Un grand ouvrage n'est autre chose que l'ouvrage d'un grand pouvoir, d'une grande sagesse et d'une grande bonté, travaillant dans une grande fin. Or le pouvoir, la sagesse et la bonté sont des attributs de l'esprit : une métaphore attribue à l'effet ce qui n'appartient réellement qu'à la cause. C'est par une figure semblable que nous attribuons à l'ouvrage la grandeur qui n'appartient réellement qu'à l'artiste. De pareilles figures sont si naturelles et si communes dans toutes les langues que nous remarquons à peine qu'elles sont des figures. Nous disons qu'une action est courageuse, vertueuse, généreuse, sans nous apercevoir que le courage, la générosité et la vertu sont des qualités propres aux personnes, et qui ne conviennent

[1] Il prit dans sa main le compas d'or préparé dans les trésors éternels de Dieu pour décrire cet univers. Il appuya un pied dans le centre, et tourna l'autre en rond au travers de la vaste profondeur des ténèbres et dit : Monde, étends-toi jusque-là ; ici borne-toi, que ce soit là ta circonférence.

Paradis perdu, liv. VII, traduction de Racine fils.

point aux actions. Il n'y a dans une action, considérée d'une manière abstraite, ni courage, ni vertu, ni générosité; en effet, changez les motifs, et la même action ne méritera plus aucune de ces épithètes. Qu'y a-t-il de changé cependant? l'agent et non l'action. Et néanmoins toutes les langues attribuent aux actions, et la générosité, et toutes les autres qualités morales; nous assignons métaphoriquement à l'effet ce qui ne peut appartenir qu'à la cause.

C'est par la même figure que nous attribuons à un ouvrage la grandeur qui n'appartient réellement qu'au génie de son auteur.

Si nous considérons l'Iliade comme l'ouvrage d'un poète, la sublimité que nous y trouvons n'a réellement existé que dans l'esprit d'Homère. C'est lui qui conçut ces grands caractères, ces grandes actions, ces grands événements, et qui les conçut avec cette émotion qu'il est dans leur nature de produire; c'est lui qui traduisit ensuite ces conceptions et cette émotion par les signes naturels qui les expriment. Nous ne voyons dans son ouvrage que le reflet de la grandeur de ses pensées; et c'est ce reflet qui justifie seul l'épithète de *sublime* que nous lui donnons.

Si au contraire, nous considérons les peintures de l'Iliade sans songer au poète, c'est encore aux héros et aux divinités mises en scène qu'appartient proprement la grandeur que nous y découvrons.

Après Dieu et ses ouvrages, ce que nous admirons le plus, ce sont les grands talents et les vertus héroïques que l'histoire ou la fiction mettent sous nos yeux. Les vertus de Caton, d'Aristide, de Socrate et de Marc-Aurèle ont une véritable grandeur. Notre admiration s'attache au génie qui éclate dans les poètes, dans les orateurs, dans les philosophes, dans les législateurs, et c'est

pourquoi ils nous semblent grands. Tous les écrivains qui ont du goût sont saisis d'une sorte d'enthousiasme lorsqu'ils peignent de pareils personnages.

Quelle grande idée Virgile nous donne de l'éloquence lorsqu'il compare la mer en fureur, soudainement calmée par la seule présence de Neptune, à une sédition soudainement apaisée par l'autorité et l'éloquence d'un personnage vénérable :

Sic ait, et dicto citius tumida æquora placat;
Ac veluti magno in populo, si forte coorta est
Seditio, sævitque animis ignobile vulgus;
Jamque faces et saxa volant, furor arma ministrat;
Tùm pietate gravem et meritis, si fortè virum quem
Conspexêre, silent, arrectisque auribus adstant.
Ille regit dictis animos, et pectora mulcet.
Sic cunctus pelagi cecidit fragor.

Le génie de Newton et cette rare sagacité qu'il porta dans l'observation de la nature, sont révélés d'une manière admirable dans cette courte mais sublime épigraphe de Pope.

Nature and nature's laws lay hid in night;
God said, let Newton be, and all was light [1].

Jusqu'ici nous n'avons rencontré la grandeur que dans l'esprit; la matière ne saurait-elle avoir la sienne?

Peut-être semblera-t-il absurde que je le nie. Je demande cependant qu'avant de prononcer, on veuille bien examiner à quel titre les objets des sens ont de la grandeur, et si ce n'est point parce qu'ils sont des effets ou des signes des qualités intellectuelles, ou parce qu'ils ont avec elles des analogies ou des rapports.

1 La nature et ses lois étaient enveloppées dans une nuit profonde; Dieu dit : que Newton soit, et tout fut lumière.

Indépendamment des relations de l'effet à la cause et du signe à la chose signifiée qui unissent le monde moral et le monde physique, il existe entre eux des similitudes et des analogies sans nombre, qui les associent dans notre imagination, et qui nous induisent continuellement à prêter à l'un les attributs qui n'appartiennent qu'à l'autre.

Toute métaphore en est la preuve et l'exemple. Et non-seulement toute langue est riche en métaphores avouées, mais la plupart des locutions et des termes qui nous paraissent propres aujourd'hui ont été métaphoriques dans leur origine. Tout sens métaphorique devient propre dès qu'il est le plus usité, et surtout si le sens propre cesse de l'être.

Sans doute la pauvreté des langues est pour beaucoup dans l'usage de la métaphore, et c'est ce qui fait que les langues les plus pauvres sont en même temps les plus métaphoriques. Mais la langue la plus riche est encore pauvre lorsqu'on la compare à l'immense variété des conceptions humaines : elle ne peut donc sans figures suffire à leur expression.

Une autre cause de l'usage des métaphores, c'est le plaisir que nous avons à saisir des relations, des similitudes, des analogies et même des contrastes qui ne s'aperçoivent pas à la première vue; toute expression figurée produit en nous cet effet en quelque degré, et les beautés du langage poétique dérivent en grande partie de cette source.

De toutes les figures, la plus commune, la plus naturelle, la plus agréable, est celle qui donne un corps aux choses intellectuelles et qui les revêt de qualités visibles, ou qui, par une opération inverse, transporte dans les objets matériels les facultés et les attributs de l'intelligence.

Il se peut que pour des êtres doués de facultés plus élevées que les nôtres, les choses intellectuelles paraissent

plus belles sans vêtement et dans la nudité de leur nature; mais, pour nous, c'est à peine si nous pouvons les comprendre sans l'aide de quelque analogie matérielle: presque tous les termes par lesquels nous les nommons sont métaphoriques ou analogiques.

Ainsi les termes de *grand* et de *sublime*, de *bas* et de *petit* sont empruntés aux dimensions des corps. Et cependant on ne peut disconvenir qu'il n'y ait bon nombre de choses grandes et sublimes auxquelles il est impossible d'attribuer des dimensions.

Entre la grandeur de dimension et la grandeur qui est l'objet du goût il y a sans doute une analogie, et c'est en vertu de cette analogie que la première a prêté son nom à la seconde; mais ensuite par une sorte de réaction l'identité du nom nous a persuadé qu'il y avait entre elles quelque chose de commun.

Et cependant il n'est pas difficile de citer un bon nombre de qualités morales désignées dans la langue par des noms empruntés à des qualités de la matière, qui ont avec elles quelque analogie, sans qu'il y ait rien de commun entre leurs natures respectives.

La douceur et la rudesse, la simplicité et la duplicité, la faiblesse et la fermeté, sont des noms communs à certaines qualités de l'esprit et à certaines propriétés des corps qui ont entre elles de l'analogie; et toutefois quelle grossière erreur ne commettrait-on pas si on attribuait à un corps la douceur ou la simplicité qui appartiennent à l'esprit? La même observation s'applique à la grandeur et à la petitesse; ce sont des noms communs à certaines qualités perçues par les sens et à certaines qualités perçues par le goût; mais il ne s'ensuit nullement que la grandeur et la petitesse qui sont senties par le goût soient de même nature que la grandeur et la petitesse qui sont perçues par les sens.

De même qu'on rend les objets intellectuels plus accessibles à notre imagination en les revêtant de formes visibles, de même on ennoblit les objets sensibles en leur prêtant les qualités intellectuelles qui ont le plus d'analogie avec leurs attributs. Ainsi dans toutes les langues, la mer est furieuse, le ciel menace, la campagne sourit, les ruisseaux murmurent, la brise soupire, le sol est ingrat. Ces expressions sont si familières, qu'à peine les regarde-t-on comme poétiques et figurées; mais elles donnent une sorte de dignité aux objets inanimés, et nous les rendent plus agréables à concevoir.

Quand nous considérons la matière comme une substance inerte, étendue, mobile et divisible, nous n'apercevons rien dans ces qualités qui mérite le titre de *grand*. Lors donc que nous attribuons la grandeur à une partie quelconque de matière, n'est-il pas vraisemblable qu'elle emprunte cette qualité de quelque chose d'intellectuel, dont elle est l'effet le signe ou l'instrument, ou que nous la supposons grande parce qu'elle produit dans l'ame une émotion semblable à l'admiration que la véritable grandeur y excite?

Un écrivain plein de mérite qui a traité du sublime et du beau, résout le sublime et le grand dans le terrible. N'aurait-il pas été conduit à cette théorie par la similitude qui existe entre la crainte et l'admiration? Ces deux émotions sont également graves et solennelles; elles produisent l'une et l'autre une forte impression sur l'ame; elles sont toutes deux d'une nature contagieuse. Et cependant il y a entre elles cette différence profonde que l'admiration suppose dans son objet une excellence réelle et extraordinaire, tandis que la crainte n'implique rien de semblable dans le sien. Et de là vient que nous pouvons admirer beaucoup ce qui n'a rien de terrible, et craindre

excessivement ce qui n'a rien d'admirable. De là vient encore que l'enthousiasme n'est point un élément de la crainte, tandis qu'il fait partie intégrante de l'admiration et caractérise toute émotion excitée en nous par ce qui est vraiment grand ou sublime.

En résumant ce que j'ai dit, il me semble donc que la grandeur est le degré d'excellence qui excite l'admiration et l'enthousiasme; que cette qualité n'appartient naturellement et véritablement qu'aux qualités de l'ame; qu'elle n'existe dans les objets sensibles que comme existe dans la lune et dans les planètes la lumière du soleil; et que ceux qui prétendent trouver le principe de la grandeur dans la matière, cherchent la vie dans l'empire de la mort.

En supposant que je me trompe, on m'accordera du moins que la grandeur que nous percevons dans les qualités de l'âme mérite un autre nom que celle qui appartient aux objets des sens; car ces deux grandeurs sont d'une nature différente, et produisent sur l'âme du spectateur des émotions qu'on ne saurait confondre.

CHAPITRE IV.

DE LA BEAUTÉ.

La beauté se rencontre dans des choses si diverses et d'une nature si opposée, qu'il est difficile de dire en quoi elle consiste, ou, ce qui revient au même, quel est le caractère commun des objets qui la possèdent.

Parmi les qualités sensibles, la couleur, la forme, le son, le mouvement, sont susceptibles de beauté. Il y a des beautés de style et des beautés de pensée; des beautés dans les arts et des beautés dans les sciences; il y en a

dans les actions, dans les affections et dans les caractères.

Des choses si différentes et si dissemblables possèdent-elles une qualité, la même dans toutes, qui soit ce qu'on appelle la *beauté?* Que peut-il y avoir de commun entre la pensée d'un être intelligent et la forme d'un bloc de matière inanimée, entre un théorème abstrait et une saillie spirituelle?

Je dois l'avouer, je suis incapable de concevoir quelque chose de commun entre tous les objets qu'on qualifie de l'épithète de *beaux*. Il n'y a ce me semble ni identité ni similitude possible entre une symphonie et un théorème, bien que l'une et l'autre de ces deux choses soit susceptible de beauté. Je crois la beauté aussi diverse que les objets où elle se rencontre.

Mais pourquoi des choses si différentes sont-elles appelées du même nom? Cette singularité doit avoir un motif. S'il n'y a rien de semblable dans les choses elles-mêmes, il faut de toute nécessité qu'elles soutiennent ou avec nous ou avec autre chose quelque rapport commun, qui ait suggéré et qui justifie l'épithète commune que nous leur donnons.

Tous les objets beaux me paraissent en effet produire en nous deux phénomènes uniformes, qui constituent, si je ne me trompe, le sentiment de la beauté. 1° Lorsque nous les percevons ou que nous les imaginons, ils font naître en nous une émotion agréable. 2° Cette émotion est accompagnée de la croyance qu'il existe en eux quelque perfection ou quelque excellence réelle.

Le plaisir que nous éprouvons en contemplant les objets beaux a-t-il quelque connexion avec la croyance de leur excellence réelle, ou bien la concomitance de ces deux phénomènes n'a-t-elle d'autre raison que la volonté arbitraire du Créateur; je n'en déciderai point. Le lecteur

peut consulter sur ce point l'opinion de Price; elle est très-digne d'être méditée; on la trouvera dans sa *Revue des questions relatives à la morale*[1].

Quoique nous puissions isoler par la pensée ces deux éléments du sentiment du beau, il ne s'ensuit point qu'il n'existe entre eux aucune connexion. On a soutenu, il est vrai, que tout ce que nous pouvons concevoir est possible; mais en traitant de la conception j'ai réfuté cette doctrine, qui, pour être généralement admise, ne m'en semble pas moins erronée. Il peut y avoir, et il y a sans doute une foule de connexions nécessaires qui échappent à notre faible vue.

L'émotion du beau est d'une nature vive et agréable; elle amollit et humanise les caractères les plus âpres; elle provoque les affections bienveillantes; elle adoucit les dispositions chagrines et haineuses; l'ame qui l'éprouve se sent plus légère; elle dispose à l'amour, à la joie, à l'espérance; elles donne aux objets une valeur indépendante de leur utilité.

La beauté augmente le prix de tout objet susceptible d'être possédé. La valeur d'un beau chien, d'un beau cheval, d'une belle voiture, d'une belle maison, ne s'estime pas seulement par l'utilité, mais encore par la beauté de ces objets.

La beauté d'une personne nous rend sa société et sa conversation plus agréables, et nous incline à l'estimer et à l'aimer; dans un inconnu, elle est un titre de recommandation qui prévient et dispose à la bienveillance. La différence des sexes augmente l'énergie de cette impression.

« Rien, observe Addison, ne va plus directement à « l'ame que la beauté; elle remplit l'imagination d'une « satisfaction délicieuse, et donne aux choses les plus

[1] *Price's Questions concerning Morals*, chap. 2.



« grandes et les plus merveilleuses un fini qui les achève.
« Le premier aspect de la beauté nous pénètre d'une se-
« crète joie, et répand dans toutes nos facultés une sorte
« de bien-être et d'allégresse. »

Comme nous rencontrons la beauté dans les choses et dans les personnes, nous donnons également le nom d'amour à l'émotion qu'elle produit en nous dans les deux cas. Il est évident toutefois que l'amour qui s'attache aux personnes n'est pas le même que celui qui s'attache aux êtres inanimés : le premier implique toujours la bienveillance, qu'il n'est pas au pouvoir des choses d'exciter. Mais sous d'autres rapports les deux affections se ressemblent ; et de là vient qu'elles portent le même nom. Peut-être la beauté ne diffère-t-elle pas moins dans les deux cas, que l'émotion.

L'émotion agréable n'est pas le seul effet que produise en nous la beauté ; cette émotion est accompagnée d'un jugement qui affirme l'existence de quelque perfection dans l'objet beau. Quoique méconnu par les philosophes modernes, ce second élément du sentiment du beau ne me paraît pas moins réel que le premier.

Hutcheson, qui eut le mérite d'apercevoir et de redresser quelques-unes des erreurs de Locke, n'a point échappé à l'influence de son système dans la notion qu'il s'est formée du fait qui nous occupe. « Qu'on me per-
« mette d'observer, dit-il, en commençant son livre, que
« par *beauté* j'entends l'idée qui s'élève en nous à la vue
« de certains objets, et par *sens du beau* la faculté que
« nous avons de recevoir cette idée[1]. »

« J'observe, dit-il ailleurs, que quand on parle de
« *beauté absolue* ou *originelle*, on ne prétend point par là
« qu'il y ait dans l'objet quelque qualité qui le rende

[1] *Recherches sur l'origine des idées de beauté et de vertu*, § 1, p. 9.

« beau par lui-même et indépendamment d'un esprit qui « l'aperçoive ; car le terme de *beauté*, ainsi que les autres « dont on use pour désigner les idées sensibles, n'exprime « véritablement que nos propres perceptions. Ainsi le « chaud, le froid, le doux, l'amer, désignent de pures sen- « sations en nous ; et peut-être n'y a-t-il rien qui leur res- « semble dans les objets qui les excitent, bien qu'ordinai- « rement on s'imagine le contraire. Sans un esprit qui « contemple les objets, et qui soit doué du *sens du beau*, « je ne sais à quel titre on pourrait les qualifier de cette « épithète[1]. »

C'est à l'analogie qui existe entre les sens du toucher et du goût, et le sens intérieur du beau qu'il faut attribuer cette opinion : Hutcheson et quelques philosophes modernes n'ont fait qu'appliquer à la beauté la doctrine que Descartes et Locke avaient enseignée sur les qualités secondes perçues par les sens.

Cette doctrine dans Locke est moins une erreur de jugement qu'un abus, et l'on pourrait presque dire un jeu de mots. Il distingua parfaitement les sensations de froid et de chaud que nous éprouvons, des qualités des corps qui les excitent en nous : il vit et eut raison de dire qu'entre la sensation et la qualité il ne pouvait exister aucune ressemblance : en cela il réforma judicieusement la doctrine des Péripatéticiens, selon laquelle toutes nos sensations n'étaient que des formes ou des images des qualités extérieures qui les produisent.

Il ne restait qu'une question à décider, c'était de savoir si les mots de *froid* et de *chaud* signifiaient dans la langue commune les sensations que nous éprouvons ou les qualités qui les excitent ? Loke décida qu'ils ne signifiaient que les sensations, et c'est en quoi il s'abusa ; car

[1] *Ibid.*, p. 16.

il est évident que le chaud et le froid, le doux et l'amer sont dans la langue commune des attributs des objets perçus et non de la personne qui perçoit. Cette méprise enfanta ce monstrueux paradoxe, qu'il n'y a point de chaleur dans le feu ni de douceur dans le sucre; mais on voit qu'à le bien prendre ce monstrueux paradoxe n'est qu'un abus de langage.

L'analyse du sentiment du beau rend les mêmes éléments que celle du sentiment du doux; on y trouve d'abord une émotiou agréable, puis la conviction qu'il existe au dehors une qualité réelle qui en est la cause.

L'émotion est sans aucun doute dans l'esprit, et il en est de même du jugement qui l'accompagne; mais ce jugement, comme tout autre, peut être vrai ou faux. S'il est vrai, l'objet beau possède réellement quelque perfection. C'est à cette qualité de l'objet que s'applique le mot de *beauté*, et non point au sentiment du spectateur : son acception dans toutes les langues le démontre.

Dire qu'il n'existe aucune beauté dans les objets où tous les hommes en aperçoivent, c'est dire que nos facultés sont trompeuses. Mais nous n'avons point de motif de proférer ce blasphème contre l'auteur de notre être; les facultés qu'il nous a données ne sont point délusoires; les beautés sans nombre qu'il a si libéralement répandues sur la face de la création ne sont point de fantastiques apparences, elles sont la perfection même de ses ouvrages, et cette perfection n'est qu'un reflet de la sienne.

Non seulement les beautés que nous apercevons dans la nature sont réelles et non chimériques, mais nous sommes fondés à croire qu'il en est des milliers qui échappent à nos facultés bornées. Combien n'en voyons-nous pas dans les ouvrages de Dieu et des hommes, qui demeurent imperceptibles aux animaux? Comme nous

l'emportons sur eux dans cette espèce de discernement, d'autres êtres peuvent l'emporter sur nous.

Le peintre découvre dans un tableau et le sculpteur dans une statue, mille beautés qui ne frappent point les yeux du vulgaire. Tous les arts donnent lieu à la même observation : leurs productions les plus parfaites ont une beauté qui se révèle à l'ame la plus grossière, à l'esprit le plus inculte; mais par-delà cette beauté saillante, il en est d'autres plus cachées qui n'existent que pour l'œil exercé de l'artiste.

Cette remarque s'applique avec la même vérité aux ouvrages de la nature. La nature est belle pour tous, mais tous ne la connaissent pas également; à mesure que nous pénétrons plus profondément dans le secret de ses harmonies et de ses lois, de nouvelles beautés se dévoilent à notre vue, et notre admiration suit la même progression que nos découvertes.

Ainsi l'anatomiste aperçoit dans le corps humain des beautés de mécanisme et de prévoyance qui sont à jamais voilées aux regards de l'ignorant.

Ainsi, quoique la voûte des cieux resplendisse de beauté pour l'œil même du vulgaire, ce spectacle magnifique n'est rien au prix de celui qui est réservé à l'astronome. Les cieux, à qui connaît la hiérachie et la distance des corps qui s'y meuvent, les périodes de leurs révolutions, les orbites qu'ils décrivent dans l'espace, les lois simples qui gouvernent leurs mouvements, qui règlent leurs progrès et leurs retours, qui déterminent leurs éclipses, leurs occultations, leurs passages; les cieux, dis-je, déploient une beauté, un ordre, une harmonie qui ravissent son intelligence. Les éclipses du soleil et de la lune, et la queue flamboyante des comètes qui frappent de terreur les nations barbares, ne sont pour son œil que des

effets sublimes, où il se plaît à reconnaître l'invariable accomplissement des lois de l'univers.

Dans chacun de ses ouvrages la nature dérobe à notre ignorance des beautés sans nombre, que des êtres plus heureusement doués aperçoivent sans doute en partie : mais celui qui créa le monde, et qui, après l'avoir créé, jugea que son ouvrage était bon, est le seul à qui il ne puisse en échapper aucune.

Nos jugements sur la beauté sont de deux espèces : les uns sont instinctifs et les autres rationnels.

Il est des objets qui nous frappent tout d'abord, et qui nous paraissent beaux à la première vue et avant toute réflexion ; nous ne pourrions dire pourquoi nous les jugeons tels, ni spécifier aucune perfection en eux qui justifie ce jugement. On remarque dans les enfans, et même dans les animaux, quelque trace de cette manière de saisir le beau ; mais elle ne disparaît pas aux premières lueurs de la raison : on la retrouve dans l'homme à toutes les époques de la vie.

Nous trouvons dans le plumage varié des oiseaux, dans les ailes brillantes des papillons, dans les nuances et dans la forme des fleurs des coquillages et d'une foule d'autres objets, une beauté qui nous plaît mais que nous ne pouvons définir ; nous ne saurions dire, en d'autres termes, quelle est la qualité de l'objet qui la constitue.

La beauté est en pareil cas une véritable qualité occulte ; nous savons de quelle manière elle nous affecte, mais nous ignorons en quoi elle consiste. Elle devient alors, comme toute qualité occulte, une matière de recherche philosophique. En examinant avec attention, et en comparant avec soin les objets divers que la nature a doués de cette aimable propriété, peut-être n'est-il pas impossible de découvrir la qualité qui la constitue, ou, tout

au moins, la cause finale des émotions qu'elles nous procure.

Il paraît que ce goût instinctif du beau varie d'une espèce à une autre comme le goût physique, et qu'il est approprié dans chacune à sa destination particulière. C'est probablement lui qui détermine chaque animal à s'associer avec ceux de son espèce, à fixer sa demeure parmi certains objets plutôt que parmi d'autres, et à construire son habitation d'une certaine manière.

C'est probablement aussi aux variétés de ce même goût dans les individus d'une même espèce, qu'il faut attribuer la préférence qu'ils montrent dans le choix d'une compagne, aussi bien que l'amour qu'ils témoignent, et les soins qu'ils prodiguent à leurs petits.

« On remarque, dit Addison, que les différentes espè-
« ces de créatures sensibles ont des notions différentes de
« la beauté, et que chacune est plus vivement affectée des
« beautés de la sienne. Nulle part ce phénomène n'est
« plus frappant que dans les oiseaux. Là, ce qui distingue
« une espèce de l'espèce la plus voisine est si peu de chose,
« qu'il faut absolument que le mâle ne soit déterminé
« dans le choix de sa compagne que par la finesse ou
« la nuance d'une plume, et qu'il demeure tout-à-fait in-
« sensible à des charmes presque absolument semblables à
« nos yeux. »

Scit thalamo servare fidem, sanctasque veretur
Connubii leges; non illum in pectore candor
Sollicitat niveus; neque pravum accendit amorem
Splendida lanugo, vel honesta in vertice crista;
Purpureusve nitor pennarum; ast agmina latè
Fœminea explorat cautus, maculasque requirit
Cognatas, paribusque interlita corpora guttis:
Ni faceret, pictis sylvam circùm undique monstris
Confusam aspiceres vulgò, partusque biformes,
Et genus ambiguum, et veneris monumenta nefandæ.

Hinc merula in nigro se oblectat nigra marito;
Hinc socium lasciva petit Philomela canorum,
Agnoscitque pares sonitus; hinc noctua tetram
Canitiem alarum, et glaucos miratur ocellos.
Nempe sibi semper constat, crescitque quotannis
Lucida progenies, castos confessa parentes:
Vere novo exultat, plumasque decora juventus
Explicat ad solem, patriisque coloribus ardet.

On remarque dans l'espèce humaine une diversité de goûts non moins inexplicable que celle des figures, quoique l'une et l'autre concourent sans doute à des résultats importants. C'est dans nos jugements sur la beauté des femmes que cette diversité est la plus frappante, et que les intentions de la nature en la produisant se révèlent avec le plus d'évidence.

Nos jugements instinctifs sur la beauté n'offrent aucune prise ni au raisonnement, ni à la critique; c'est la nature qui les détermine, et nous n'avons point de règle absolue pour en apprécier l'exactitude.

Mais tous nos jugements sur la beauté ne sont point de cette espèce. Il en est qu'on peut appeler rationnels, parce qu'ils ont pour objet un genre de beautés que nous concevons nettement et que nous pouvons parfaitement apprécier.

Un exemple éclaircira cette différence entre les jugements rationnels et les jugements instinctifs du goût.

Un enfant distingue dans un tas de cailloux celui dont la couleur est la plus éclatante et la forme la plus régulière; il y trouve de la beauté; cette beauté donne à ses yeux de la valeur à l'objet; et il désire le posséder. Quelle est la raison de cette préférence? La seule qu'on puisse assigner, c'est que les enfants ont du goût pour les couleurs éclatantes et les figures régulières.

Supposez maintenant une machine savamment con-

struite, et devant cette machine un habile mécanicien qui la contemple. Il remarque que toutes ses parties sont composées de la matière la plus convenable, et qu'elles ont la forme la plus heureuse; rien de superflu, rien de négligé; chaque partie est parfaitement adaptée à sa destination particulière, et l'ensemble de toutes les parties à la destination de la machine; le mécanicien prononce que cette machine est belle; elle lui donne la même émotion agréable que le caillou à l'enfant; mais il peut motiver son jugement, et spécifier les perfections de l'objet sur lesquelles il est fondé.

Bien que le sens instinctif et le sens rationnel du beau soient parfaitement distincts en eux-mêmes, leurs opérations se mêlent tellement dans l'application, qu'il est difficile d'assigner les limites de leurs attributions respectives. Il y a plus; souvent le jugement instinctif change de nature, et devient rationnel; et cela arrive toutes les fois que nous découvrons la perfection secrète dont la beauté de l'objet n'était que le symbole.

De même qu'on peut distinguer un sens instinctif et un sens rationnel du beau, ainsi le beau lui-même est de deux espèces, primitif ou dérivé.

Il est des objets qui brillent de leur propre lumière, et d'autres en bien plus grand nombre qui ne brillent que de la lumière empruntée qu'ils réfléchissent; on peut en dire autant de la beauté: quelques objets possèdent une beauté qui leur appartient réellement; le plus grand nombre réfléchit une beauté étrangère.

Rien n'est plus familier à l'esprit humain et plus universellement empreint dans toutes les langues, que l'opération de transporter un attribut, du sujet auquel il apappartient proprement, à un autre sujet corrélatif ou analogue.

Les divers objets que la nature présente à nos regards, même ceux qui appartiennent aux espèces les plus éloignées, ont entre eux des similitudes, des rapports, des analogies innombrables. Le plaisir que nous éprouvons à les observer nous conduit à emprunter les attributs qui appartiennent aux uns et les mots qui servent à les désigner, pour exprimer ce qui appartient aux autres. Toutes les langues qui se parlent sous le ciel sont en grande partie composées de mots ainsi détournés de leur type spéciel, et appliqués à d'autres objets qui ont réellement ou qui passent pour avoir quelque rapport et quelqu'analogie avec ce type primitif.

Nous prêtons à l'esprit les qualités des corps, aux corps les attributs de l'esprit; non-seulement nous animons les choses inanimées, mais nous les douons de facultés intellectuelles et morales; et bien que les qualités ainsi mises en commun entre deux objets, appartiennent à l'un dans le sens propre, et à l'autre dans le sens métaphorique, ces deux sens se confondent tellement dans notre imagination, que les deux objets finissent par produire, l'un par ses qualités réelles, l'autre par ses qualités empruntées, le même effet sur notre ame.

Il est donc naturel, et tout-à-fait conforme aux instincts de l'humanité et au génie des langues de transférer dans le signe la beauté qui appartient à la chose signifiée; dans l'effet, celle qui est dans la cause; dans les moyens, celle qui est dans le but; dans l'instrument celle qui est dans l'agent.

Cette distinction de la beauté primitive et de la beauté dérivée est parfaitement analogue à celle que nous avons établie dans le chapitre précédent entre la grandeur qui appartient aux qualités de l'esprit et celle que nous assignons aux objets matériels. Si celle-ci a paru fondée, on

admettra l'autre sans peine. Je bornerai donc les développements à l'appui à un seul exemple.

Je ne connais rien de plus aimable et de plus séduisant que cette réunion de qualités extérieures qui caractérisent une personne bien élevée. Tous les dehors d'un respect bien senti pour ses supérieurs, d'une condescendance gracieuse pour ses inférieurs, d'une politesse pleine de mesure pour tout le monde, accompagnés dans les femmes de cette réserve et de cette délicatesse de manières qui conviennent à leur sexe, voilà en quoi consistent ces qualités. Et d'où vient qu'elles ont un charme si puissant à nos yeux ? Uniquement, si je ne me trompe, de ce qu'elles sont les signes naturels d'un ensemble d'affections, de sentiments et de vertus, qui sont en elles-mêmes réellement belles et aimables.

Voilà l'original dont les manières d'un homme bien élevé sont la copie; et c'est la beauté de l'original réfléchie dans cette copie qui touche notre goût. La beauté n'appartient donc point en propre aux dehors qui nous frappent; elle n'appartient en propre qu'aux qualités intérieures que ces dehors expriment; c'est en eux une beauté dérivée; et alors même qu'ils ne sont point accompagnés des qualités qu'ils expriment, c'est encore parce qu'ils les expriment et non pour une autre cause qu'ils nous agréent.

Après avoir distingué le sens instinctif et le sens rationnel du beau et démêlé dans le beau lui-même un beau primitif et un beau dérivé, je vais parcourir rapidement les qualités des objets auxquelles on peut rationnellement attribuer la beauté, soit qu'ils la possèdent réellement, ou qu'ils ne fassent que la réfléchir.

Mais je me trouve arrêté dès le début par le sens du mot *beauté*, dont l'acception, comme je l'ai déjà dit, est très-difficile à déterminer.

Quelquefois cette acception est si étendue, qu'elle embrasse tout ce qui plaît au goût, et enveloppe avec la beauté proprement dite, la nouveauté et la grandeur; d'autres fois elle est limitée, même par les bons écrivains, aux seuls objets de la vue, soit que nous les voyions, ou que notre mémoire nous les rappelle, ou que notre imagination nous les représente. Cependant personne ne conteste qu'il n'y ait du beau en musique; qu'il n'y en ait, aussi bien que du sublime, dans les compositions littéraires; qu'il n'y en ait également dans les caractères, dans les sentiments et dans les actions. Ce ne sont point là pourtant des objets de la vue; et un aveugle, comme on le sait, peut être bon juge de plusieurs espèces de beautés.

Le meilleur moyen de déterminer en quelque degré le sens d'un mot si capricieusement étendu et restreint dans son acception, me paraît ressortir de la division des objets du goût en objets *nouveaux*, objets *grands* et objets *beaux*. La nouveauté n'est évidemment pas une qualité de l'objet, mais une simple relation entre l'objet et l'intelligence de la personne qui le contemple. Si donc la division générale est juste, toute qualité qui dans un objet plaît au goût, doit posséder en quelque degré, ou de la beauté, ou de la grandeur. Il peut subsister quelque difficulté à fixer la limite précise qui sépare la grandeur de la beauté; mais ces deux qualités embrassent incontestablement tout ce qui par soi-même agrée au goût, c'est-à-dire toute perfection et toute excellence réelle dans les objets que nous contemplons.

C'est une excellence réelle qui plaît au goût dans un poëme, dans un tableau, dans un morceau de musique; dans l'espèce humaine il n'est point de perfection morale, intellectuelle ou physique qui n'agrée à la personne qui la contemple, comme à celle qui la possède, si la ma-

lignité ou l'envie ne viennent point y mettre obstacle.

C'est donc dans l'échelle de la perfection et de l'excellence que nous devons chercher ce qui est grand ou beau dans les objets. Ce qui est grand est l'objet propre de l'admiration, ce qui est beau l'objet propre de l'amour et de l'estime.

Telle est, à mon avis, la seule définition de la beauté qui puisse concorder avec la division des objets du goût généralement reçue par les philosophes. Cette étroite connexion entre la perfection et la beauté était une doctrine fondamentale dans l'école de Socrate; Platon et Xénophon la mettent sans cesse dans la bouche de leur maître.

Nous rechercherons donc successivement quelles sont les qualités de l'esprit et quelles sont celles des objets sensibles qui ont de la beauté aux yeux d'un goût éclairé. Il résultera, je pense, de cet examen que la beauté primitive appartient en propre aux qualités de l'esprit, et que si les qualités des objets sensibles sont belles, c'est uniquement comme signes, expressions, ou effets des premières.

La grandeur produit naturellement l'admiration, et la beauté l'amour; nous pouvons donc attribuer la beauté aux qualités qui sont les objets propres de l'amour et des affections douces.

A cette classe appartiennent spécialement celles des vertus morales qui constituent un caractère aimable, la pureté, la douceur, la complaisance, l'humanité, les affections de famille, l'attachement à la patrie, et en général toutes les vertus douces et tendres. Ces qualités sont aimables en elles-mêmes, et, si l'on peut dire, par leur valeur intrinsèque.

Il est d'autres vertus qui excitent l'admiration, et dont la grandeur est par conséquent le caractère. Telles sont la magnanimité, le courage, l'empire sur soi-même, le

mépris de la douleur et du plaisir, et cette fermeté d'ame qui ne succombe, ni sous les faveurs, ni sous les coups de la fortune.

Ces vertus imposantes constituent la grandeur du caractère, comme les vertus douces en constituent la beauté. En tant que vertus elles excitent l'approbation de la faculté morale; elles affectent le sens du beau, parce qu'elles sont dignes d'admiration et d'amour.

Après les qualités morales, il faut ranger dans l'énumération qui nous occupe les qualités intellectuelles qui, par leur excellence réelle, attirent à ceux qui les possèdent notre amour et notre estime. Telles sont l'instruction, le bon sens, l'esprit, l'enjoûment, la gaîté, le bon goût, la supériorité dans les beaux arts, l'éloquence, le talent dramatique, et nous pouvons ajouter, l'habileté dans tous les arts de la paix ou de la guerre qui sont utiles à la société.

Certaines qualités et certains talents qué nous rapportons au corps, ont aussi une beauté et une grace qui n'est point dérivée. Tels sont la santé, la force, l'agilité, apanage accoutumé de la jeunesse, l'adresse dans les exercices du corps et dans les arts mécaniques. Ce sont là des perfections réelles, parce qu'elles augmentent notre puissance, et rendent le corps un instrument plus parfait des volontés de l'esprit.

C'est donc, selon moi, dans les perfections intellectuelles et morales et dans les facultés actives de l'esprit que réside primitivement toute beauté. Celle qui est répandue sur la face du monde visible n'en est qu'une émanation.

Telle fut aussi, si je ne me trompe, l'opinion des anciens philosophes que j'ai cités. Parmi les modernes, Shaftesbury et Akenside l'ont également adoptée.

Mind, mind alone, bear witness earth and heaven,

The living fountains in itself contains
Of beauteous and sublime. Here hand in hand
Sit paramount the Graces. Here enthron'd
Celestial Venus, with divinest airs,
Invites the soul to never-fading joy [1].

Mais les qualités et les facultés de l'esprit ne sont point un objet immédiat de perception, non plus que l'esprit lui-même; nous ne connaissons immédiatement que les opérations de notre propre esprit. La perfection que nous y rencontrons nous fait éprouver le plus pur de tous les plaisirs, et nous élève à nos propres yeux: mais la haute opinion qu'elle nous donne de nous-mêmes est si enivrante pour l'amour-propre, qu'il devient difficile de la renfermer dans de justes bornes, et de ne point la laisser s'exalter par-delà notre mérite.

Les autres esprits échappent à notre vue; nous n'apercevons que les empreintes qu'ils déposent sur la face de la matière: c'est à travers ce milieu que se révèlent à nous la vie, l'activité, les qualités morales et intellectuelles des autres êtres. Les signes de ces qualités tombent sous nos sens, et comme ils réfléchissent les qualités elles-mêmes, nous attribuons à l'image la beauté et la grandeur qui n'appartiennent qu'à l'original.

Le Créateur invisible, source de toute perfection, a imprimé sur ses moindres ouvrages des signes visibles de sa sagesse, de sa puissance et de sa bonté. Les ouvrages de l'homme présentent pareillement l'empreinte des qualités mentales qui les ont produits; son visage et sa conduite expriment les bonnes ou les mauvaises qualités de son ame.

[1] Le ciel et la terre l'attestent également, c'est dans l'esprit, dans l'esprit seul que jaillissent les sources vivantes du sublime et du beau; c'est là que, se donnant la main, siégent les Graces souveraines; c'est là que la Vénus céleste, assise sur son trône, invite l'ame par son sourire divin à des joies immortelles.

Les instincts, les appétits, les affections et la mesure de sagacité des animaux, se révèlent de même par des signes visibles. Il n'est pas jusqu'aux êtres inanimés qui ne présentent quelques symboles des qualités de l'esprit. Aussi n'est-il rien de propre à l'ame qui ne puisse être traduit par des images empruntées à la matière, et rien de beau dans les objets matériels qui ne tire sa beauté des attributs de l'esprit.

Ainsi, tout invisible qu'elle est, la beauté intérieure se fait jour, et vient se livrer à notre perception dans les objets sensibles qui la représentent.

Si nous considérons maintenant les qualités des objets sensibles que nous appelons *belles*, je m'assure que nous n'en trouverons pas une qui ne rappelle l'esprit de quelque manière, et qui ne le rappelle d'autant plus que sa beauté sera plus grande.

Lorsque nous considérons la matière inanimée d'une manière abstraite, elle n'est pour nous qu'une substance étendue, solide, divisible et mobile, et il semble qu'il n'y ait rien dans ces qualités qui puisse émouvoir le goût; mais, lorsque nous contemplons ce monde, qui est notre demeure, et que notre esprit s'arrête sur l'admirable rapport de sa conformation, de ses mouvements et de ses productions avec les diverses espèces de créatures vivantes qui l'habitent, depuis l'insecte jusqu'à l'homme, quel glorieux spectacle se déroule à nos regards! Quelle est l'œuvre de l'industrie humaine, si grande et si belle qu'elle soit, qui puisse soutenir la comparaison?

Là se révèle la perfection de la matière inanimée: c'est d'être, par la combinaison variée de ses propriétés et de ses formes, si admirablement appropriée aux besoins de la vie animale et spécialement à ceux de l'homme. La matière donne des matériaux à tous les arts destinés

à soutenir ou à embellir notre existence ; c'est dans ce but que l'artiste suprême l'a organisée et douée d'une sorte de vie dans le règne végétal : travail merveilleux, que l'art humain ne saurait imiter, que l'intelligence humaine ne saurait comprendre.

Les organes et la conformation physiologique des diverses espèces du règne animal trahissent nn arrangement de matière plus étonnant et plus mystérieux encore ; mais il ne nous échappe pas que cet arrangement, dans chaque espèce, est admirablement adapté à la manière dont elle devait se conserver et subsister. C'est ce rapport constant des moyens au but, c'est la sagesse, la bonté, l'intelligence révélées par cette invariable harmonie, qui prêtent de la beauté à toute combinaison matérielle, dans les trois règnes de la nature.

Les qualités de la matière inanimée dans lesquelles nous rencontrons la beauté, sont la couleur, la forme, le mouvement et le son ; cette dernière est perçue par l'oreille, les trois autres tombent sous le sens de la vue : nous allons les examiner l'une après l'autre.

Il y a dans une simple note, articulée par une belle voix, une beauté que nous cessons de percevoir quand elle est articulée par une mauvaise voix, ou par un instrument imparfait. Je n'entreprendrai point d'énumérer les perfections diverses dont une note est susceptible et qui lui donnent de la beauté ; quelques-unes ont des noms en musique, il en est peut-être d'autres qui n'en ont jamais eu. Mais on m'accordera, je suppose, qu'il n'est pas une de ces qualités qui ne soit le signe de quelque perfection, ou dans l'organe quel qu'il soit, ou dans l'exécution. La beauté du son est à la fois le signe et l'effet de cette perfection ; et la perfection de la cause est la seule raison assignable de la beauté de l'effet.

Dans un morceau de musique où d'innombrables sons se trouvent combinés, la beauté se rencontre ou dans l'harmonie, ou dans la mélodie, ou dans l'expression. Quant à l'expression, elle dérive nécessairement ou de la beauté de la chose exprimée, ou de l'art et de l'habileté déployés à l'exprimer.

Dans l'harmonie, les mots mêmes d'*accord* et de *désaccord* sont métaphoriques, et impliquent quelque analogie entre les rapports de sons qu'ils désignent au figuré, et les rapports de sentiments qu'ils désignent au propre. Je ne sais si mon oreille me trompe, mais lorsque plusieurs personnes qui ont la voix et l'oreille justes causent ensemble avec amitié, il me semble qu'il y a accord entre les tons de leurs voix, mais que cet accord cesse dès qu'elles s'animent de passions hostiles; de manière que, sans comprendre ce qui se dit, on peut connaître, par le simple rapport des tons, si elles causent amicalement, ou si elles se querellent. J'avoue cependant que la distinction est moins facile à faire quand la réunion est composée de personnes bien élevées : l'éducation apprend à dissimuler dans la voix le ton naturel des passions malveillantes, qui éclate sans obstacle dans celle des gens du peuple.

Lorsque quelque dissentiment d'opinions s'élève dans une conversation, et que néanmoins ce dissentiment finit par s'évanouir, le plaisir de se sentir d'accord est plus vif que s'il n'avait point été troublé. J'observe le même phénomène dans l'harmonie musicale; le musicien y sème à dessein des désaccords pour rendre plus agréables les accords qui succèdent.

Ces analogies entre l'harmonie des sons et celle des sentiments, sont-elles purement imaginaires, ou bien ont-elles quelque fondement dans les faits, c'est une ques-

tion que je soumets à ceux qui ont une oreille plus délicate ou plus exercée que la mienne. Mais si elles étaient fondées, comme je suppose qu'elles le sont, elles expliqueraient tout à la fois et l'application métaphorique aux sons des mots d'*accord* et de *désaccord* et le plaisir que nous cause l'harmonie en musique, en démontrant que la beauté de cette harmonie a son principe dans la beauté de l'harmonie des sentiments dont elle ne serait que l'expression.

Quant à la mélodie, je laisse aux adeptes le soin de décider si un morceau de musique composé selon les règles établies de l'harmonie et de la mélodie peut être entièrement vide d'expression, et si un morceau sans expression peut avoir quelque beauté. Il me semble, à moi, que tout motif qui plaît est une imitation des tons de la voix humaine dans l'expression d'un sentiment, ou de quelque autre bruit naturel; et que la musique comme la poésie est un art d'imitation.

En ce qui touche les couleurs et les mouvements des êtres inanimés, il est des cas où le sens de la beauté me paraît purement instinctif. C'est de la sorte que les couleurs brillantes et les mouvements rapides me semblent plaire aux enfants et aux sauvages. Pour les personnes d'un goût plus développé, les mouvements et les couleurs peuvent tirer leur beauté de plusieurs principes. Comme les formes, ils sont susceptibles de régularité et de variété. Les mouvements produits par une machine trahissent la perfection ou l'imperfection du mécanisme; ils pourraient être mieux appropriés au but; ils pourraient l'être moins bien : de là des causes de beauté et de laideur.

Les couleurs des objets naturels sont ordinairement des signes de leurs qualités bonnes ou mauvaises; elles peuvent à ce titre suggérer à l'imagination des idées agréables ou désagréables.

Dans les meubles et dans les vêtements, la mode décide en grande partie la préférence que nous accordons à telle couleur sur telle autre.

C'est un magnifique spectacle pour l'œil de l'homme que les nuages amoncelés dont les teintes variées et changeantes se dessinent, au coucher du soleil, sur le fond bleu d'un ciel serein. Il est difficile de dire si l'on doit l'appeler grand ou beau; il est à un haut degré l'un et l'autre. Ces masses flottantes, entassées les unes sur les autres et diversement colorées par les rayons du soleil, agrandissent pour nous les espaces du ciel; elles peuplent ces régions immenses qui, sous un ciel parfaitement pur, nous semblent vides; elles nous y montrent, incessamment entretenus par une main puissante, les vastes réservoirs des vents et des pluies, qui s'ouvriront sur nos têtes quand le cours des saisons l'exigera. Le simple habitant du village lui-même ne contemple point ce beau ciel uniquement comme un spectacle qui charme ses yeux; il y voit un heureux présage du beau temps à venir.

Il faut placer au premier rang des beautés de la peinture une savante distribution de la couleur, de la lumière et de l'ombre. Mais à quel titre cette beauté en est-elle une? Uniquement parce qu'elle nous offre l'image la plus distincte, la plus naturelle et la plus agréable des objets représentés par le peintre. La beauté croît avec la fidélité.

Si nous cherchons, en dernier lieu, en quoi consiste la beauté des formes dans les choses inanimées, nous trouverons que Hutcheson la rapporte au mélange de la régularité et de la variété. Et ici nous observerons d'abord que la régularité est toujours un symbole d'art et de dessein, car le hasard ne saurait rien produire de ré-

gulier; et l'indication est plus expressive encore quand la variété se mêle à la régularité. Une autre observation fort juste, c'est que les figures régulières sont d'une conception plus facile pour l'esprit, qui ne saurait jamais se former une notion adéquate de celles qui ne le sont pas.

Quoique les lignes droites et les surfaces planes soient belles autant que régulières, comme elles n'admettent pas la variété, leur beauté est d'un ordre inférieur; celle des lignes et des surfaces courbes, qui admettent à la fois une variété infinie et tous les degrés possibles de la régularité, est bien supérieure.

Mais la beauté qui résulte de la régularité et de la variété le cède elle-même à celle qui dérive de l'exacte convenance de la forme avec la destination de l'objet. C'est le propre de tout objet qui a une destination, d'être organisé pour la remplir; chaque détail de la forme, qui convient à cette fin, est une beauté; chaque détail d'une tendance contraire est une difformité.

Les formes d'une colonne, d'une épée et d'une balance sont très-différentes; toutes néanmoins peuvent être belles; mais de cette beauté qui résulte de la convenance de la forme et de la composition de chaque objet avec sa destination.

Envisagée sous ce point de vue, rien n'offre plus de beauté que la forme de ce monde que nous habitons, et des différents objets inanimés qu'il nous présente. Les terres et les mers qui se partagent sa surface, les montagnes et les vallées qui la diversifient, les rivières et les ruisseaux qui l'arrosent, la variété des sols et des substances minérales et métalliques qui la composent, l'air qui l'environne, les alternatives du jour et de la nuit, des saisons et des températures qui la fécondent, offrent la preuve la plus admirable et la plus frappante de la bonté

et de la sagesse de l'Être souverain qui le forma pour être la demeure de l'homme et des autres créatures vivantes qui le peuplent.

Les beautés du règne végétal sont bien supérieures à celles de la matière inanimée, quelque forme que la main de l'homme puisse lui donner. Aussi a-t-on vu dans tous les temps les hommes se plaire à parer leurs personnes, à embellir leurs habitations des productions végétales de la nature.

La beauté d'une prairie, d'une grande forêt, d'un parterre émaillé de fleurs frappent l'enfant bien avant qu'il puisse raisonner. Il est charmé du spectacle sans en avoir l'intelligence. L'instinct qui l'attire ne s'évanouit pas avec l'innocence des premières années ; il se prolonge et on le retrouve dans toutes les époques de la vie. C'est lui qui recommande les productions de la nature à l'attention du naturaliste et du philosophe, et qui les porte à les étudier et à les comparer. Grace à lui, l'homme s'élève peu à peu à l'intelligence des beautés qu'il aimait sans les comprendre, et démêle les raisons qui déterminaient ses préférences. Il s'aperçoit que la plus grande beauté dans chaque espèce de plantes appartient aux plus parfaites, à celles dont l'inclémence de la température ou la stérilité du sol n'ont point appauvri les formes, à celles qui n'ont point eu à souffrir du voisinage d'autres plantes et qu'aucun accident n'a ni mutilées ni déformées. Et lorsqu'il analyse la structure cachée de ces êtres merveilleux, et qu'il suit leur vie du sein de la semence qui la recèle, jusqu'au jour où elle se pare de fleurs et se couvre de grains qui la perpétueront, la providence de la nature brille à ses yeux d'une beauté si ravissante, qu'il oublie pour ainsi dire les formes extérieures qui, d'abord, avaient séduit ses regards.

Toutes les beautés du règne végétal viennent en définitive se résoudre dans la double expression d'une perfection réelle dans l'objet, ou d'une sagesse admirable dans son auteur.

Mais les beautés du règne végétal le cèdent à leur tour aux beautés du règne animal. Ici nous rencontrons la vie, le sentiment, l'activité, une foule d'instincts et d'affections diverses, et souvent un commencement considérable d'intelligence. Toutes ces qualités sont des attributs de l'esprit; leur beauté n'est point dérivée, elle est primitive.

Comme nous reconnaissons dans les animaux un principe pensant, semblable à celui qui nous anime quoique d'une nature inférieure, et qu'en effet leurs facultés intellectuelles et actives les rapprochent beaucoup de notre espèce, leurs actions, leurs mouvements, leur physionomie même ont une beauté qui relève immédiatement des attributs de l'esprit dont ils offrent l'expression.

On remarque une variété étonnante dans la manière de vivre des animaux, et dans chaque espèce une convenance exacte des facultés, de la conformation et de l'organisation avec celle qui lui est propre. L'individu le plus beau de chaque espèce est aussi celui où cette convenance est la plus parfaite.

Tout ce qui exprime l'agilité, l'ardeur, l'émulation est une beauté dans un cheval; la finesse de l'odorat, la docilité, l'ardeur à suivre le gibier, sont les beautés d'un chien courant; la brebis doit la sienne à la finesse et à l'abondance de sa laine; et dans les bêtes sauvages la beauté est toujours pareillement le signe des perfections propres à l'espèce.

C'est une observation du célèbre Linnée confirmée par de nouveaux exemples, que les plantes vénéneuses

ont une couleur livide et un aspect repoussant. Elle peut s'étendre au règne animal. Tous les animaux venimeux ou féroces ont dans l'œil quelque chose qui inspire l'aversion ou la crainte.

Toutes les beautés d'organisation que les anatomistes et les physiologistes ont découvertes dans les diverses espèces d'animaux, et spécialement celles qu'ils ont remarquées dans les appareils de la nutrition, de la sensibilité et de la locomotion, sont autant d'expressions diverses de la sagesse avec laquelle le Créateur a combiné la conformation de chaque espèce avec sa destination.

Il demeure donc évident que la beauté animale est expressive comme toutes les autres ; expressive dans chaque espèce de la perfection propre à cette espèce, et dans toutes de la sagesse et de l'intelligence du Créateur.

Mais le monde sensible n'offre point de beauté si séduisante ou si sublime qui ne le cède à celle de l'espèce humaine, et spécialement à celle de la femme.

Lorsque Satan, dans le Paradis perdu, vient contempler les merveilles de ce monde nouvellement sorti des mains de Dieu, le poète le représente frappé d'admiration par la beauté du couple heureux de nos premiers pères.

Two of far nobler shape, erect and tall,
Godlike erect ! with native honour clad
In naked majesty, seem'd lords of all.
And worthy seem'd, for in their look divine,
The image of their glorious maker, shone
Truth, wisdom, sanctitude severe, and pure;
Severe, but in true filial freedom placed,
Whence true authority in man; though both
Not equal, as their sex not equal seem'd,
For contemplation he, and valour form'd,
For softness she, and sweet attractive grace [1].

[1] Deux objets plus nobles que tous les animaux l'étonnèrent. La majesté de

Dans ce passage si connu de Milton, nous voyons l'illustre poète assigner toute la beauté de nos premiers pères à l'expression des qualités morales et intellectuelles qui brillent dans leurs formes et dans leur attitude.

L'analyse la plus détaillée et la plus sytématique que je connaisse de la beauté de l'espèce humaine, et particulièrement de celle de la femme, se trouve dans un ouvrage intitulé *Crito, ou Dialogue sur la beauté*, qu'on attribue à l'auteur de *Polymetis*, et qui a été réimprimé par Dodsley dans son recueil de pièces fugitives.

J'emprunterai à cet auteur quelques observations qui me paraissent propres à démontrer que la beauté humaine réside tout entière dans l'expression des perfections morales ou physiques qui appartiennent à notre espèce.

Tout ce qui est beau dans l'espèce humaine peut se rapporter à quatre chefs : les couleurs, les formes, l'expression et la grace. Les couleurs et les formes sont comme le corps de la beauté, l'expression et la grace en sont l'ame.

La beauté de la couleur propre à notre espèce, ne dérive pas uniquement de l'éclat naturel des deux couleurs blanche et rose qui en sont les éléments, ni de l'effet enchanteur produit par leur mélange; elle dérive aussi en quelque degré de l'idée de santé qu'elle exprime, circonstance sans laquelle toute beauté se fane et cesse de sé-

leur port, leur tête levée vers le ciel et la pureté dont ils étaient revêtus semblaient leur déférer le droit de gouverner l'univers. Ils en avaient aussi l'empire. Dans leurs divins regards brillait l'image du Créateur, la vérité, la raison, la sagesse, une sainteté sévère et pure; sévère, mais tempérée par un air de modération et de droiture qui conviennent si bien aux rois.... Il se trouvait cependant entre eux quelques degrés d'inégalité; ils avaient l'un sur l'autre quelques avantages; l'un était formé pour la contemplation et la valeur; l'autre pour la douceur et les graces. (*Paradis perdu*, liv. IV, traduction de Racine fils.)

duire, et qui lui communique un nouveau degré de puissance et d'éclat. C'est un fait que vient appuyer l'autorité de Cicéron : *Venustas et pulchritudo corporis secerni non potest à valetudine.*

La remarque suivante que j'ajoute, donne une nouvelle force à cette observation. On sait que la couleur humaine varie selon les climats, et que chaque peuple préfère la sienne; on sait aussi que parmi nous l'un préfère une beauté blonde et l'autre une brune, sans pouvoir assigner aucune cause de cette prédilection; on ne trouve rien dans les principes généraux de la nature humaine qui puisse expliquer cette diversité de sentiments; il faut donc chercher cette explication dans quelque circonstance susceptible de varier d'une nation à une autre, et d'un individu à un autre individu dans le même pays.

J'ai déjà fait observer que la mode, l'habitude, l'association des idées, et peut-être quelque singularité de constitution, peuvent exercer une grande influence sur le sens moral aussi bien que sur le sens physique du goût. Mettons de côté les jugements qui ont leur origine dans de pareilles causes; que restera-t-il d'universellement beau pour tous les hommes dans la couleur de l'espèce? Rien autre chose ce me semble que ce qui exprime la santé et la vigueur, et dans le beau sexe, la douceur et la délicatesse. Il en sera de même du laid; il ne restera d'universellement laid dans la couleur que ce qui exprime la souffrance et l'affaiblissement. Donc la beauté même de la couleur prend sa source dans le genre de perfection qu'elle exprime. Et cependant de tous les éléments de la beauté, la couleur est le moins important.

L'élément qui vient ensuite est la forme ou la proportion des parties. L'auteur dont j'expose les idées estime avec raison que la plus belle forme est celle qui

annonce la force et l'agilité dans l'homme, la douceur et la délicatesse dans la femme. La beauté de la forme est donc expressive aussi.

Le troisième élément est infiniment plus puissant que les deux qui précèdent; notre auteur l'appelle l'*expression*. Il observe que l'expression des passions douces et aimables est la seule qui donne de la beauté; celle des passions haineuses ou cruelles ajoute une nouvelle laideur à la laideur même. Il est donc vrai de dire, ajoute-t-il, qu'une belle ame est le plus beau trait d'une belle figure. La modestie, la sensibilité, la douceur, fondues ensemble, s'animant et se modifiant l'une par l'autre, composent un charme presque aussi puissant que celui que peut communiquer à une jolie figure la passion la plus vive.

C'est ce puissant attrait attaché à l'expression des passions douces, qui fait que deux amants sont réellement plus beaux à leurs propres yeux qu'à ceux du reste du monde. Leurs figures, lorsqu'ils sont ensemble, s'animent de passions et de sentiments, qui se retirent et se cachent en présence des autres hommes; une ame s'y manifeste alors, comme un auteur français l'a fort bien dit, qui rentre lorsqu'ils se séparent, et qui n'ose paraître en présence de témoins.

La beauté d'une figure subit les mêmes révolutions que l'humeur et la santé de la personne à qui elle appartient. Si l'ame ne s'y montre, la figure la plus fraîche, la plus délicate et la plus exactement belle, est insipide et sans effet. Les plus beaux yeux du monde, animés par la malice ou la colère, épouvantent. L'ame peut produire la beauté là où manquent la couleur et la forme; elle peut produire la laideur là où elles brillent du plus ravissant éclat. La part de l'expression dans la beauté est donc

infiniment supérieure à celle de la couleur et de la forme.

Le dernier et le plus noble élément de la beauté humaine est la *grace;* notre auteur la regarde comme indéfinissable.

Aucune autre qualité n'engendre plus irrésistiblement l'amour; aussi la mythologie avait fait des Graces les inséparables compagnes de Vénus. La grace est comme la ceinture de cette déesse; elle contient tout ce qui charme, tout ce qui séduit, ce mystérieux et inexplicable *je ne sais quoi* dont la magique influence produit l'amour.

Il y a deux espèces de grace, la grace noble et la grace familière; l'une plus imposante, l'autre plus délicieuse et plus séduisante. Les artistes grecs représentaient la première sous les traits de Minerve, la seconde sous ceux de Vénus. Cette distinction est marquée dans les personnages de la Vertu et du Plaisir de l'ancienne fable du Choix d'Hercule.

> Graceful, but each with different graces they move
> This striking sacred awe, that softer winning love [1].

Milton a fait sentir la même distinction dans la personne d'Adam et d'Eve.

> For contemplation he, and valour form'd
> For softness she, and sweet attractive grace [2].

Quoique la grace soit indéfinissable, elle n'existe point sans les deux conditions suivantes.

En premier lieu, il n'y a point de grace sans quelque

[1] Elles marchent avec grace, mais chacune avec une grace différente; l'une inspire un respect religieux, et l'autre un irrésistible amour.

[2] L'un était formé pour la contemplation et la valeur; l'autre pour la douceur et les graces.

mouvement du corps, ou seulement d'une partie du corps, ou tout au moins de quelque trait du visage. De là vient que les seuls traits de la figure par lesquels se produise la grace sont les traits mobiles, les traits qui changent avec les émotions et les sentimens de l'ame, comme les yeux, les sourcils, la bouche et les parties environnantes. Quand Vénus déguisée apparaît à son fils, et qu'après une courte conversation elle le quitte, c'est par la grace de ses mouvements qu'elle trahit sa divinité.

Dixit, et avertens roseâ cervice refulsit,
Ambrosiæque comæ divinum vertice odorem
Spiravêre: pedes vestis defluxit ad imos;
Et vera incessu patuit dea. Ille ubi matrem
Agnovit, etc.

Une autre condition de la grace c'est le naturel. Sans naturel point de grace; et de là vient que cela seul est gracieux dans une personne qui est parfaitement en harmonie avec son caractère et sa situation.

Il suit de ces observations qui me paraissent très-justes, que ce qui constitue la grace en tant qu'elle est visible, ce sont les mouvements du corps qui expriment avec le naturel le plus parfait les émotions et les sentiments vrais d'un caractère aimable.

Ces mouvements doivent varier d'une personne à une autre, et dans la même personne avec ses émotions et ses sentiments; ils peuvent exprimer la dignité ou le respect, la confiance ou la réserve, l'amour ou le ressentiment, l'estime ou l'indignation, le zèle ou l'indifférence. Toute passion, tout sentiment, toute émotion naturelle en elle-même et dans son degré, et parfaitement en harmonie avec le caractère de la personne et la circonstance, voilà l'ame de la grace. Sa forme ou sa partie visible, ce

sont les mouvements du corps ou de la figure qui traduisent l'émotion au dehors d'une manière naturelle et vraie.

Il suit de cette énumération des éléments assignés à la beauté humaine par notre auteur, que tous se résolvent en définitive dans l'*expression*. Tantôt ce qu'ils expriment est un attribut ou une qualité de l'esprit; tantôt c'est une perfection du corps, qui n'est lui-même qu'un instrument de l'esprit.

On ne peut nier, sans doute, que l'expression des plus aimables qualités ne puisse couvrir une ame basse et corrompue : mais nous présumons le contraire; et quand nous sommes désabusés par des preuves positives, nous rendons encore hommage à l'expression, comme nous honorons encore le trône lorsqu'il est mal occupé.

Soit que les raisons que j'ai alléguées pour démontrer que la beauté sensible n'est que l'image de la beauté morale, paraissent ou ne paraissent pas suffisantes, j'espère que ma doctrine, en essayant d'unir plus étroitement la Vénus terrestre à la Vénus céleste, ne semblera point avoir pour objet d'abaisser la première, et de la rendre moins digne des hommages que l'humanité lui a toujours rendus.

Je terminerai mes observations sur le goût, par quelques mots sur le développement de cette faculté. Le goût a son progrès comme l'homme lui-même. Quand les enfants ont bien dormi, qu'ils n'ont ni faim ni soif, et qu'ils ne souffrent point, leur attention se porte naturellement sur les objets qui les entourent; on remarque alors que les couleurs brillantes, les ornements éclatants, les formes régulières, le bruit, les figures de bonne humeur et les expressions d'une gaîté folle sont les choses qui ont pour eux le plus d'attrait. Tel est le goût chez les enfants;

et nous devons croire que ce n'est pas sans de bonnes raisons qu'il a été soumis à ces lois. Ils doivent à ces penchants une grande partie de leur bonheur. Par là d'ailleurs leur attention est attirée sur des objets qui la mériteront plus tard; leurs facultés corporelles et mentales sont puissamment excitées, et se fortifient et grandissent par l'exercice.

A mesure que les progrès de l'âge développent leur intelligence, d'autres beautés attirent leur attention, qui par leur supériorité et leur nouveauté éclipsent et leur font oublier les premiers objets de leur admiration. Les tours d'agilité, de force et d'adresse, s'emparent de leur curiosité; ils aiment ceux qui y excellent et s'efforcent de les égaler. Ils se plaisent aux fables et aux histoires qu'on leur raconte, et commencent à entrevoir dans ces récits la beauté morale; certains caractères, certaines actions, leur paraissent aimables; d'autres excitent leur aversion; leurs facultés intellectuelles et morales commencent à s'éveiller, et si ce mouvement est secondé par des secours convenables, elles se développent peu à peu et par degrés, jusqu'au point de perfection qu'il leur est donné d'atteindre dans cette vie.

Dans le progrès qui se fait en nous depuis l'enfance jusqu'à la maturité, nos facultés s'éveillent dans un ordre régulier, déterminé par la nature; celles du plus bas étage les premières, puis celles qui sont d'un ordre plus relevé, jusqu'à ce qu'enfin l'apparition des facultés morales et rationnelles vienne compléter l'homme. Chaque faculté, produisant de nouvelles idées, met en lumière de nouvelles beautés, et agrandit la sphère du goût; si bien qu'on peut dire qu'il y a autant de goûts que d'âges différents, et que l'enfance, la jeunesse et la maturité ont chacune le leur. Chaque beauté est belle

dans sa saison, mais pâlit quand cette saison est passée. L'homme fait n'a point de répugnance pour les choses qui plaisent à l'enfant et au jeune homme, mais il doit les estimer moins, parce qu'il les compare avec les beautés d'un ordre supérieur, que son intelligence plus développée a pu concevoir.

C'est à juste titre que les facultés rationnelles et morales réclament la souveraineté en nous. Même le goût reconnaît leur autorité; il leur rend hommage, en les invoquant toutes les fois que nous raisonnons et disputons sur la beauté. C'est la raison qui prononce que notre admiration et notre amour doivent être proportionnés au mérite de l'objet; lorsque le mérite manque aux objets qui excitent ces sentiments, ce n'est pas le beau qui les détermine, c'est l'habitude ou quelque association d'idées. Une tendre mère peut apercevoir dans son enfant et un auteur dans son ouvrage, des beautés invisibles au reste des hommes. En pareil cas l'affection préexiste; elle corrompt le jugement, et lui persuade de déclarer l'objet qu'elle adore digne du culte qu'elle lui rend; car la passion même a besoin de cette excuse, tant il répugne à l'esprit d'accorder à un objet plus d'estime qu'il n'a de valeur. Lorsque l'affection n'est point entraînée par quelque penchant naturel ou acquis, elle reste à son rang, et suit le jugement au lieu de le précéder.

Le lecteur se rappelle peut-être que dans la division des facultés intellectuelles que j'ai adoptée au début de ces Essais, j'ai fait mention de la *conscience* et de la *perception morale* : il est donc nécessaire que je lui dise pourquoi il ne rencontre point ici l'analyse de ces deux facultés.

Pour ce qui est de la *conscience*, j'en ai dit ce qu'il me

paraît suffisant d'en dire au chapitre v de mon sixième Essai. Reste donc la *perception morale*, qui est assurément l'une des parties les plus importantes de la constitution humaine, et les plus dignes d'une étude attentive. Sans elle en effet nous n'aurions ni la conception du bien et du mal, ni celle du devoir et de l'obligation morale, et c'est à elle que remontent, comme à leur source, les premiers principes sur lesquels reposent tous nos raisonnements moraux. Mais comme cette faculté est active aussi bien qu'intellectuelle, et qu'elle a une liaison intime avec toutes les autres facultés de la première espèce, il m'a paru convenable d'en renvoyer l'examen à la seconde partie de cet ouvrage.

ESSAIS

SUR LES FACULTÉS

DE L'ESPRIT HUMAIN.

FACULTÉS ACTIVES.

Indicabo tibi, o homo, quid sit bonum.
Mich., cap. vi, v. 8.

ESSAIS

SUR LES FACULTÉS ACTIVES

DE L'HOMME.

INTRODUCTION.

C'est une division fort ancienne et très-communément adoptée que celle des facultés de l'esprit humain en *Entendement* et en *Volonté*. Toutes nos facultés intellectuelles se rangent sous l'un de ces chefs, toutes nos facultés actives sous l'autre.

Dieu a voulu que nous fussions des êtres actifs, et non point de pures intelligences. Dans ce dessein, Dieu nous a donné certaines facultés actives, bornées il est vrai, mais appropriées à notre rang et à notre place dans la création.

Notre devoir est d'user de ces facultés en nous proposant les meilleures fins, en nous traçant le plan de conduite le plus régulier qu'il nous soit possible, et en l'exécutant avec prudence et zèle. Telle est la vraie sagesse; tel est le vrai but de notre existence.

Toute action vertueuse et louable résulte nécessairement du bon emploi de nos facultés, comme de leur

abus dérive toute action vicieuse et blâmable ; ce qui n'est pas dans la sphère de notre pouvoir, ne peut nous être imputé ni à blâme, ni à louange. Ce sont là des vérités évidentes d'elles-mêmes, auxquelles tout esprit sans préjugé accorde un assentiment immédiat et irrésistible.

Le mérite de la science est d'étendre notre pouvoir et de nous diriger dans l'usage que nous devons en faire; car bien user de nos facultés actives, voilà en quoi consiste pour l'homme toute gloire, toute dignité, tout mérite; en abuser et les pervertir, voilà d'où part tout vice, toute corruption, toute dépravation.

Nos facultés actives ne nous distinguent pas moins des animaux que nos facultés intellectuelles.

Les brutes sont poussées à différents actes par leurs instincts, leurs appétits, leurs passions; mais elles semblent fatalement déterminées par la plus forte impulsion, sans jouir d'aucun pouvoir sur elles-mêmes. Aussi ne les blâmons-nous pas pour leurs actes, et n'avons-nous aucune raison de croire qu'elles se regardent elles-mêmes comme blâmables. On peut bien les dresser par une discipline, mais non les soumettre à une loi. Il ne paraît pas qu'elles aient l'idée d'une légalité et de l'obligation qui en dérive.

L'homme est capable d'agir d'après des motifs d'un ordre plus élevé; il voit du mérite et de l'honneur dans telle ligne de conduite, et dans telle autre du démérite et de l'infamie. Les brutes n'ont pas le pouvoir de faire cette distinction.

Il conçoit que son devoir est de mener une vie digne et honorable, soit que ses appétits et ses passions l'y invi-

tent, soit qu'ils l'en détournent. Quand il sacrifie au devoir la satisfaction de ses désirs et de ses passions les plus violentes, son mérite, loin d'en être affaibli, s'en augmente, et il trouve dans sa conscience une satisfaction et un triomphe intérieur que ne peuvent connaître les animaux; s'il a tenu la conduite contraire, il éprouve un sentiment de son démérite auquel les animaux ne sont pas moins étrangers.

Puisque les facultés actives de l'homme forment une partie si importante de sa constitution, et qu'elles le distinguent si éminemment des autres animaux, elles ne méritent donc pas moins que les facultés intellectuelles de fixer les regards du philosophe.

Une connaissance exacte de nos facultés, soit intellectuelles, soit actives, est d'autant plus importante pour nous qu'elle nous aide à en faire un bon usage; et chacun doit reconnaître que bien agir vaut encore mieux que penser juste ou raisonner finement.

ESSAI I.

DE LA PUISSANCE ACTIVE EN GÉNÉRAL [1].

CHAPITRE I.

DE LA NOTION DE PUISSANCE ACTIVE.

Il peut sembler superflu, et même puéril, de rechercher sérieusement ce qu'il faut entendre par *puissance active*. Ce n'est pas là un mot technique, mais un mot usuel,

[1] Le mot anglais *power*, que je traduis ici par celui de *puissance*, a deux significations philosophiques. Il représente également l'idée générale de *puissance* et ce que nous appelons en français une *faculté*, c'est-à-dire un pouvoir particulier, comme celui de se souvenir, de vouloir, de marcher. Dans le cas présent il a la première de ces deux significations; l'objet de l'Essai qu'on va lire est *la puissance* en général, ou cet attribut qui distingue les êtres actifs et qui les rend capables de produire des effets.

J'avais à choisir entre plusieurs mots pour rendre l'idée représentée ici par celui de *power*; je me suis arrêté à celui de *puissance* parce qu'il a été employé au même usage dans la traduction de Locke par Coste, et conservé par M. Thurot dans la nouvelle édition revue et corrigée qu'il en a donnée; ce qui m'a paru une sorte de consécration. Je prie le lecteur de vouloir bien écarter de son esprit l'acception politique de ce mot et le prendre rigoureusement dans l'acception métaphysique que je viens de déterminer. Le mot *pouvoir* aurait présenté le même inconvénient, et celui de *force* d'autres beaucoup plus graves.

Je passe à une autre remarque. Quoique un grand nombre des observations contenues dans l'Essai qu'on va lire s'appliquent à *la puissance* en général, cependant c'est surtout la *puissance active* que Reid a eu vue; aussi n'a-t-il pas intitulé son Essai *Of power*, mais *Of active power*. Cette dernière expression paraît consacrée dans la langue anglaise; mais celle de *puissance active* est loin de l'être dans la nôtre. Nous disons volontiers *les facultés actives* par opposition aux *fa-*

employé chaque jour en conversation, même par le vulgaire. Nous trouvons des termes équivalents dans toutes les autres langues ; et nous n'avons aucune raison de croire qu'il ne soit pas parfaitement compris de tous ceux qui parlent la nôtre.

Tout cela est vrai, et je reconnais que la pensée d'expliquer un mot si clair, et de montrer qu'il a un sens, a besoin d'apologie.

Mon excuse est que ce mot si bien compris par le vulgaire a été obscurci par les philosophes, qui, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, ont trouvé de grandes difficultés à une chose, qui, pour le reste du genre humain, semble parfaitement claire.

Le mal s'est fait d'autant plus facilement que la puissance est une chose spéciale, et tellement simple de sa nature qu'elle n'admet pas de définition logique.

Il est bien connu que beaucoup de choses parfaitement comprises, et dont nous avons des idées claires et distinctes, ne peuvent être logiquement définies. Personne n'a jamais tenté de définir la *grandeur ;* cependant, il n'y a pas de mot dont la signification soit plus distinctement et plus généralement comprise. Toute définition logique de la pensée, de la durée, du nombre, du mouvement, est également impossible.

Quand on entreprend de définir de pareilles choses, il est rare qu'il en résulte aucune lumière. On pourra donner un mot ou une phrase synonyme, mais on rempla-

cultés spéculatives ou *intellectuelles ;* mais nous ne sommes point accoutumés à dire la *puissance active* pas plus que la *puissance intellectuelle*. Il m'a fallu passer par-dessus cet inconvénient sous peine de ne point traduire cet Essai. Je prie donc encore le lecteur de vouloir bien se résigner à cette expression, et d'entendre par là cette portion de notre activité qui ne se déploie point dans la sphère de l'intelligence, mais qui fait de nous des êtres agissants, et dont relèvent toutes nos facultés actives. (*Note du traducteur.*)

cera probablement le mieux par le pire; la définition sera fondée sur une hypothèse, ou bien elle obscurcira le sujet au lieu de l'éclaircir.

Aristote définit le mouvement, « l'acte d'un être en « puissance en tant qu'il est en puissance, *actus entis* « *in potentia, quatenus in potentia.* » Cette définition a été justement censurée par les philosophes modernes; cependant je pense qu'elle vaut bien celle qu'un célèbre philosophe de nos jours nous a donnée comme la définition la plus exacte de la croyance. « C'est, dit-il, une « *idée* vive en rapport avec une *impression* présente qui « lui est associée[1]. » « La mémoire, selon le même philoso- « phe, est la faculté par laquelle nous répétons nos *im-* « *pressions*, de manière à ce qu'elles conservent un de- « gré considérable de leur vivacité première, et soient « quelque chose d'intermédiaire entre l'*impression* et « l'*idée*[2]. »

Euclide, si ses éditeurs ne lui ont pas fait injure, a essayé de définir la ligne droite, l'unité, le rapport et le nombre; mais ces définitions ne sont bonnes à rien, et nous pouvons soupçonner à bon droit qu'elles ne sont point d'Euclide, car elles ne sont pas citées une seule fois dans les Éléments, et n'y sont d'aucun usage.

Je ne tenterai donc pas de définir la puissance active, pour ne pas m'exposer à la même censure, mais je présenterai quelques observations propres à nous faire remarquer la notion que notre intelligence en possède.

1. La puissance n'est ni un objet des sens, ni un objet de la conscience.

Elle n'est ni vue, ni entendue, ni touchée, ni goûtée, ni flairée; il serait superflu de le prouver. On s'apercevra

1 Hume, *Traité de la Nature humaine*, vol. 1, p. 172.
2 *Ibid*, § 193.

également que nous n'en avons pas conscience, dans le sens propre de ce mot, si l'on fait attention que la conscience est cette faculté par laquelle l'esprit a la connaissance immédiate de ses propres opérations : la puissance n'est pas une opération de l'esprit, et ne peut être par conséquent l'objet de la conscience. A la vérité, toute opération de l'esprit est l'exercice de quelque pouvoir ou faculté de l'esprit ; mais nous n'avons conscience que de l'opération, la faculté reste en dehors de la scène ; et si de l'opération nous pouvons à bon droit induire la faculté, il faut nous rappeler que cette induction n'est pas du ressort de la conscience, mais de la raison.

J'avoue donc que l'existence en nous d'une notion ou idée de puissance n'est pas d'accord avec la théorie de Locke, d'après laquelle toutes nos idées simples nous sont données par les sens externes ou par la conscience. Le fait et la théorie ne peuvent être vrais à la fois. Hume aperçut ce désaccord et soutint, en conséquence, que nous n'avons aucune idée de puissance ; Locke ne le remarqua pas, autrement il eût été conduit à suspecter sa théorie. Quand un système est en contradiction avec un fait, il est aisé de voir lequel doit céder. Ma conscience m'apprend que j'ai l'idée de puissance ; mais, à parler strictement, ce n'est pas elle qui m'apprend que j'en suis doué.

J'aurai occasion de faire remarquer que nous avons de très-bonne heure, en vertu des lois de notre constitution intellectuelle, une conviction ou une croyance qu'il existe en nous quelque degré de puissance active. Cette croyance, toutefois, n'est pas la conscience, car elle peut être trompeuse, tandis que le témoignage de la conscience est infaillible. Ainsi, un homme qui est frappé de paralysie pendant la nuit, ignore communément qu'il a perdu la faculté de la pa-

role, jusqu'à ce qu'il essaie de parler; il ignore qu'il ne peut mouvoir ses mains et ses bras, jusqu'à ce qu'il en fasse l'épreuve. Si, sans faire d'essai, il consulte sa conscience avec toute l'attention dont il est capable, elle ne lui apprendra nullement s'il a perdu ces facultés ou s'il en jouit encore.

Cette expérience prouve nettement que nous n'avons pas conscience de nos facultés. Il n'y en aurait pas moins folie à blâmer cette façon de parler dans le discours ordinaire, qui n'exige pas une attention exacte à la limite précise des différentes sources de la connaissance. Le témoignage de la conscience est toujours infaillible, et jamais il n'a été mis en question, même par les plus déterminés Sceptiques, tant anciens que modernes.

2. Je ferai observer, en second lieu, qu'il y a des objets dont nous avons une notion directe, et d'autres dont nous n'avons qu'une notion relative, et que la puissance appartient à la dernière classe.

Comme cette distinction a échappé à la plupart des auteurs de logique, qu'on me permette d'abord d'y jeter quelque jour; je l'appliquerai ensuite au sujet qui nous occupe.

Nous savons de certains objets ce qu'ils sont en eux-mêmes, nous en possédons une connaissance que j'appelle *directe*; il en est d'autres que nous ne connaissons point en eux-mêmes, nous savons seulement qu'ils ont certaines propriétés ou certains rapports avec tel ou tel objet : dans ce dernier cas, notre connaissance est *relative*. Quelques exemples me feront mieux comprendre :

Je demande, dans une bibliothèque, le livre, armoire I, rayon 10, n° 15; il faut que le bibliothécaire ait du livre demandé une idée suffisante pour qu'il le distingue des milliers de volumes confiés à ses soins. Mais quelle notion s'en forme-t-il d'après mes paroles? Elles ne lui font

connaître ni l'auteur, ni le sujet, ni la langue, ni le format, ni la reliure, mais seulement le numéro et la place de l'ouvrage. La connaissance qu'il acquiert est purement relative à ces deux dernières circonstances; et cependant cette notion relative le met à même de distinguer le livre entre tous les autres de la bibliothèque.

Il y a d'autres notions relatives qui ne sont pas prises de rapports accidentels, comme dans l'exemple que nous venons de citer, mais de qualités ou d'attributs essentiels à l'objet.

De ce genre sont les notions de la matière et de l'esprit. Interrogez les philosophes sur la matière, ils vous répondront que c'est quelque chose d'étendu, de solide et de divisible. Il faut vous contenter de cette définition; car vous auriez beau leur dire « que vous ne demandez pas quelles sont les propriétés de la matière, mais ce qu'elle est en elle-même; que vous désirez qu'on vous la fasse connaître d'abord, sauf à considérer ensuite ses attributs, » vous n'en obtiendriez rien de plus satisfaisant. Et la raison en est simple : nous n'avons pas de la matière une notion directe, mais une notion relative à ses propriétés; nous savons que c'est quelque chose d'étendu, de solide et de divisible; mais nous n'en savons rien de plus.

Il en est de même de l'esprit : si l'on demande ce que c'est, la philosophie répond que c'est quelque chose qui pense; insiste-t-on et dit-on que ce n'est pas ce qu'il fait, mais ce qu'il est, que l'on veut connaître, toute réponse est impossible. La notion de l'esprit n'est pas directe, elle est relative à ses opérations, comme celle de la matière est relative à ses qualités.

Il y a même beaucoup de propriétés de la matière dont nous n'avons qu'une connaissance relative. Qu'est-ce que

la chaleur dans un corps? C'est une qualité qui affecte le sens du toucher d'une certaine manière. Veut-on savoir de moi, non pas comment elle affecte le sens du toucher, mais ce qu'elle est en elle-même, je suis obligé d'avouer que je l'ignore. La connaissance que j'ai de la chaleur n'est pas directe, mais relative à l'effet qu'elle produit sur le corps. Nous n'avons que des notions relatives de toutes les qualités que Locke appelle *secondaires*, et de ce qu'il nomme les forces physiques des corps, telles que la propriété qu'a l'aimant d'attirer le fer, ou le feu de brûler le bois.

Après ces objets dont la connaissance est purement relative, il est à propos d'en présenter quelques-uns dont nous ayons une connaissance directe. De ce genre sont toutes les qualités premières des corps, la forme, l'étendue, la cohésion, la solidité, la fluidité et autres semblables. Ici nos sens nous donnent une connaissance directe et immédiate. A cette classe appartiennent aussi toutes les opérations de l'esprit dont nous avons conscience. Une pensée, un souvenir, un projet, une promesse, sont pour moi des choses parfaitement connues.

Il est certaines choses dont nous pouvons avoir à la fois une notion directe et une notion relative. Je puis connaître directement dix mille hommes ou dix mille francs, parce que ce sont là des objets sensibles, et qu'ils peuvent tomber sous la vue; mais quand je vois un pareil objet, ou que je le conçois directement, la notion que j'en ai est confuse; elle ne me représente qu'une grande multitude d'hommes ou une grande somme d'argent; une addition ou une diminution légère n'apporte pas de changement sensible à l'idée que je me forme par cette voie. Mais je puis prendre une notion relative du même nombre d'hommes ou de francs, si j'observe les rapports de ce nom-

bre avec d'autres nombres plus grands ou plus petits; je reconnais alors que la notion relative est distincte et scientifique, car j'aperçois facilement l'addition d'un seul homme ou d'un seul franc, ou même d'un seul centime.

Je puis également me former une notion directe d'un polygone de mille côtés et de mille angles égaux. Mais que cette figure soit conçue dans l'esprit ou perçue par les yeux en présence de l'objet, elle est toujours si confuse qu'elle ne se distingue pas d'un polygone qui aurait un côté de moins ou un côté de plus. Si, au contraire, je m'en forme une notion relative, en observant le rapport de cette figure avec des polygones d'un plus grand ou d'un moindre nombre de côtés, ma notion devient distincte et scientifique, et je puis démontrer les propriétés qui la distinguent de tous les autres polygones. De ces exemples il résulte, que nos connaissances relatives ne sont pas toujours moins claires que les connaissances directes, qu'elles ne forment pas des matériaux moins propres à un raisonnement exact, et qu'elles peuvent, sous ce rapport, l'emporter souvent de beaucoup sur les autres.

Notre conception de la puissance est relative à ses opérations ou à ses effets. La puissance est une chose, son action en est une autre. A la vérité, il ne peut y avoir action sans puissance, mais il peut y avoir puissance sans action; ainsi un homme peut avoir le pouvoir de parler quand il garde le silence; il peut avoir le pouvoir de se lever et de marcher quand il reste assis.

Mais bien qu'autre chose soit de parler, autre chose soit d'en avoir la puissance, il me semble que nous concevons la puissance comme quelque chose qui a un certain rapport avec l'effet, et que la notion que nous nous formons d'une puissance quelconque dérive uniquement de l'effet qu'elle est capable de produire.

3. Il est évident que la puissance est une qualité, et qu'elle ne peut exister sans un sujet qui la possède.

Supposer que la puissance existe indépendamment d'un être ou d'un sujet auquel elle appartienne, est une absurdité qui choque tout homme de bon sens.

C'est une qualité qui peut varier non-seulement en degré, mais en espèce; et ses espèces et ses degrés se distinguent et se mesurent par les effets qu'elle produit.

Ainsi la faculté de voler et la faculté de raisonner sont deux puissances d'espèce différente, parce que leurs effets sont de genre différent; mais la faculté de porter un poids de cent livres et celle d'en porter un de deux cents sont deux degrés différens d'une même puissance.

4. De ce qu'une puissance n'agit pas, nous n'avons pas le droit d'en conclure qu'elle n'existe pas, et de ce qu'un agent ne manifeste qu'un certain degré de puissance, il ne s'ensuit point qu'il n'en possède pas davantage. Un homme, dans une circonstance particulière, n'a rien dit: nous ne devons pas en inférer qu'il n'avait pas la faculté de la parole; un autre a soulevé un poids de dix livres: ce n'est pas une raison de croire qu'il n'avait pas la force d'en soulever un de vingt.

5. Certaines qualités ont leurs contraires, d'autres n'en ont pas: la puissance est de ces dernières.

Le vice est opposé à la vertu, le malheur au bonheur, la haine à l'amour, la négation à l'affirmation; mais le contraire de la puissance n'existe pas. La faiblesse en est le défaut, l'impuissance la privation, mais non le contraire.

Si tous ceux qui entendent la langue comprennent sans difficulté et admettent sans répugnance ce que nous venons de dire de la puissance, il s'ensuit que nous en avons une notion distincte, et que nous pouvons en rai-

sonner avec connaissance de cause, bien qu'il ne nous soit pas possible d'en donner une définition logique.

Si la puissance était une chose dont nous n'eussions pas d'idée, comme quelques philosophes se sont efforcés de le démontrer, c'est-à-dire, si c'était un mot dépourvu de sens, nous ne pourrions rien nier ni rien affirmer à ce sujet sans cesser de nous entendre avec nous-mêmes. Nous aurions autant de raisons pour l'appeler *substance* que pour l'appeler *qualité*; pour dire qu'elle n'admet pas de degrés que pour dire qu'elle en admet. Si l'esprit donne un assentiment immédiat à l'une de ces propositions et se révolte contre l'autre, nous pouvons en induire avec certitude que nous attachons quelque sens au mot *puissance*, c'est-à-dire que nous avons quelque idée de la chose qu'il exprime; et c'est principalement pour amener cette conclusion que je viens d'accumuler sur ce sujet tant d'observations triviales.

Les mots de *puissance* et de *faculté actives* sont employés, ce me semble, par opposition aux mots de *puissance* et de *faculté intellectuelles*. Comme toutes les langues distinguent entre l'action et la connaissance, la même distinction s'applique aux pouvoirs qui produisent l'une et l'autre. Les facultés de voir, d'entendre, de se souvenir, de distinguer, de juger, de raisonner, sont des facultés intellectuelles; la faculté d'exécuter un ouvrage de l'art est une faculté active.

Il y a beaucoup de notions relatives à la notion de puissance, et que nous n'aurions pas si celle-ci nous manquait.

L'exertion de la puissance active s'appelle *action*, et comme toute action produit un changement, de même tout changement suppose un commencement ou une suspension d'action de la puissance. Nous appelons *cause*,

le sujet qui produit un changement par l'exertion de sa puissance, et *effet* de cette cause le changement lui-même.

Quand un être produit quelque changement sur un autre, par l'exertion de sa puissance, on dit que le dernier est *passif*, ou qu'il éprouve l'action du premier. *Activité* et *passivité*, *cause* et *effet*, *action* et *opération* sont donc des notions corrélatives à celle de *puissance*; elles sont intelligibles si celle-ci l'est. Mais si le mot *puissance* n'a point de signification, tous les termes qui expriment des notions corrélatives cessent aussi d'en avoir; et cependant ce sont des mots usuels dans notre langue, et toutes les langues présentent des mots équivalents.

Ne serait-il pas curieux que jusqu'à ce jour le genre humain eût employé familièrement ces mots, sans s'apercevoir qu'ils n'ont pas de sens, et que cette grande découverte eût été faite hier par un philosophe de notre connaissance.

On pourrait soutenir avec autant de raison que, s'il y a des mots dans toutes les langues pour exprimer la vision, et d'autres pour signifier les diverses couleurs, tout le genre humain, depuis le commencement du monde, n'en a pas moins été aveugle, et n'a jamais eu, ni de la vision ni de la couleur, la moindre notion. Mais il n'y a pas d'absurdités si grossières que les philosophes n'aient avancées sur les idées.

CHAPITRE II.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

Il n'y a pas, je crois, de notions abstraites qu'on rencontre plus tôt et plus universellement établies dans l'esprit des hommes, que celles d'activité et de passivité. Tout enfant qui fait une différence entre battre et être battu a l'idée d'action produite et d'action éprouvée.

Aussi trouvons-nous qu'il n'est pas de langue si imparfaite dont les verbes et les participes ne présentent un actif et un passif, le premier signifiant l'action produite, le second l'action soufferte. Cette distinction a pris place dans la constitution fondamentale de toutes les langues.

Les verbes actifs ont une forme et une construction qui leur est propre, et dont s'écartent les verbes passifs. Dans toutes les langues, l'agent est le nominatif du verbe actif, et un cas indirect désigne l'objet qui éprouve l'action. Ce dernier dans les verbes passifs devient le nominatif, et l'agent, s'il est exprimé, doit se trouver au cas indirect, comme dans cet exemple : *Raphaël a dessiné les loges ; les loges ont été dessinées par Rapahël.*

Une distinction qui se rencontre dans la structure de toutes les langues doit nécessairement avoir été familière à ceux qui les ont formées ; elle doit l'être nécessairement à ceux qui les parlent avec intelligence.

On peut objecter à ce raisonnement que les verbes actifs ne sont pas toujours employés pour énoncer une action ; que le nominatif du verbe actif n'est pas, en toute circonstance, considéré comme un agent, dans le sens

rigoureux de ce mot, et qu'il y a beaucoup de verbes passifs avec une signification active, et réciproquement. De ces faits on pourrait se croire en droit de conclure qu'en inventant les formes différentes des verbes actifs et passifs et leur différente construction, les hommes n'ont été guidés par aucune distinction entre l'activité et la passivité; mais seulement par le hasard ou quelque cause accidentelle.

Le fait sur lequel repose cette objection doit être admis, mais je pense que la conclusion qu'on en tire n'est pas juste, et voici mes motifs.

1. Il semble déraisonnable d'attribuer au hasard ou à un accident ce qui est soumis à une règle, malgré quelques exceptions. En pareil cas, ce qu'on peut rapporter au hasard, c'est l'exception et non la règle. Peut-être ne trouverait-on pas dans les langues un principe assez universel pour que rien n'en fût excepté. Il faut pourtant reconnaître pour règle générale que les verbes et les participes ont une voix active et une voix passive, et comme c'est une règle générale non pas dans une seule langue mais dans toutes celles que nous connaissons, il en résulte la preuve évidente que les hommes, dès les âges les plus reculés et à toutes les époques de la civilisation, ont distingué l'activité de la passivité.

2. Observons aussi que les formes du langage sont souvent employées à des fins qui ne leur étaient pas assignées dans le principe. Les nuances de la langue, même la plus parfaite, ne peuvent jamais égaler les nuances de la pensée humaine. Les modifications de la parole sont nécessairement renfermées dans certaines limites, autrement elles excéderaient la capacité de la mémoire humaine. Il faut par conséquent que, dans toutes les langues, une sorte d'économie fasse servir une seule locu-

tion à plusieurs fins différentes, de même que la dague d'Hudibras, faite pour percer et pour briser des têtes, était employée à beaucoup d'autres usages encore. On pourrait citer beaucoup d'exemples de cette économie dans les formes du langage. Ainsi les Grecs et les Latins avaient donné cinq ou six cas à leurs noms pour exprimer tous les rapports qui peuvent s'établir entre les objets. Le génitif a sans doute été destiné d'abord à indiquer quelque rapport principal, comme celui de possession ou de propriété; mais il serait très-difficile d'énumérer toutes les relations qu'on lui a fait exprimer dans la marche ultérieure de la langue. La même observation s'applique aux autres cas.

La plus faible ressemblance ou analogie est regardée comme suffisante pour justifier l'extension d'un terme au delà de sa signification propre, toutes les fois que la langue n'offre pas de terme plus convenable. Quant aux modes des verbes, un petit nombre, parmi ceux qui se présentent le plus fréquemment, sont distingués par des formes différentes, et ils sont faits pour suppléer à tous ceux qui manquent. On peut en dire autant de ce qu'on appelle les *voix* des verbes : les principales sont les voix *active* et *passive*; quelques langues en ont davantage, mais aucune n'en possède assez pour répondre à toutes les inflexions de la pensée humaine. Nous ne pouvons pas tous les jours frapper de nouvelles monnaies, et il faut bien employer celles qui sont déjà faites, quoique, dans le principe, elles aient eu une autre valeur.

3. Une troisième remarque, pour répondre à l'objection, c'est que si les verbes actifs sont souvent mal appliqués à des objets qui n'ont pas d'activité propre, nous pouvons assigner à cet abus une cause qui les embrasse presque tous, et qui confirme l'exposé que nous avons

fait de la destination propre des verbes actifs et passifs.

Il n'y a pas de vérité qui paraisse plus généralement reconnue par le genre humain, dès la première lueur de raison, que ce principe : *Tout changement dans la nature doit avoir une cause.* A peine est-il conçu que dans l'intelligence s'élève un vif désir de connaître les causes des changements qui tombent sous nos yeux. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*, telle est la voix de la nature chez tous les hommes, et rien ne distingue si tôt la créature raisonnable de la brute que cette avidité de connaître les causes des phénomènes; je n'en vois aucune trace dans le reste des animaux.

Il faut certainement admettre qu'aux époques où les langues furent formées, les hommes n'avaient que de faibles ressources pour procéder avec succès à la recherche des causes. Nous avons vu que l'expérience de plusieurs milliers d'années a été nécessaire pour les mettre sur la bonne voie, s'il est permis de dire qu'ils y soient entrés aujourd'hui. Dans combien d'erreurs les siècles ignorants n'ont-ils pas dû tomber, et par leur impatience de juger, et par leur peu de lumières pour porter de bons jugements; nous pouvons le conjecturer par le raisonnement et le voir par l'expérience. Or, en supposant que les verbes actifs aient été originellement destinés à exprimer ce qui est proprement appelé *action*, et leurs nominatifs consacrés à exprimer l'agent, il faut admettre, je pense, que dans les temps grossiers et barbares où les langues ont été formées, il dut y avoir beaucoup de fausses applications de ces verbes et de ces nominatifs, et qu'on dut désigner comme actifs beaucoup d'objets qui n'ont pas d'activité réelle.

Nous pouvons ajouter encore une observation : Quand un objet change et qu'il n'apparaît aucun autre objet qui

puisse être regardé comme la cause du changement, un préjugé commun chez les enfants en bas âge et chez les nations barbares est de l'imputer à l'objet modifié lui-même, et de concevoir cet objet comme actif et animé, ayant le pouvoir de produire en lui-même cette modification. De là, pour un enfant ou pour un sauvage, toute la nature semble vivante; la mer, la terre et l'air, le soleil, la lune et les étoiles, les rivières, les sources et les bois, sont regardés comme des êtres doués d'activité et de vie. Comme ce sentiment est naturel à l'homme dans l'état de barbarie, chez les nations policées elles-mêmes il prête aux fictions et aux fables poétiques la vraisemblance qu'elles demandent, et fait de la personnification un des ornements qui charment le plus dans la poésie et l'éloquence.

Ce préjugé vient probablement de ce que nous jugeons des autres objets par nous-mêmes, et de ce que nous sommes disposés en conséquence, à leur attribuer cette vie et cette activité que nous sentons en nous.

Une petite fille donne à sa poupée les passions et les sentiments qu'elle éprouve. Les brutes mêmes semblent avoir quelque chose de cette disposition. Lorsqu'un jeune chat voit quelque brusque mouvement d'une plume ou d'une paille, il est poussé par un instinct naturel à poursuivre cet objet, comme il poursuivrait une souris.

Quelle que soit, au reste, l'origine de ce préjugé parmi les hommes, il a une puissante influence sur le langage, et fait qu'en parlant nous attribuons l'action à des choses qui sont purement passives. On les regardait réellement comme actives, au moment de l'invention des formes qui leur sont appliquées. Ainsi nous disons que le vent souffle, que la mer s'irrite, que le soleil se lève et se couche, que les corps gravitent et se meuvent.

Quand l'expérience nous découvre que ces objets sont

tout-à-fait inactifs, il est facile de corriger notre opinion à cet égard; mais il ne l'est pas autant de changer les locutions établies. Les langues les plus polies et les plus parfaites sont comme un vieil ameublement qui n'est jamais parfaitement assorti au goût du jour, et qui retient quelque chose de la mode du vieux temps.

Ainsi tous les hommes instruits croient que la succession du jour et de la nuit est due à la rotation de la terre sur son axe, et non à un mouvement journalier des cieux; et néanmoins ils se trouvent dans la nécessité de parler le vieux style, et de dire *le lever* et *le coucher du soleil*, *le passage de cet astre au méridien*. Et ce langage s'emploie, non-seulement dans les entretiens avec le vulgaire, mais encore dans les discours des savants entre eux; et si le vulgaire devenait un jour assez éclairé pour partager l'opinion des savants sur la cause du jour et de la nuit, nous verrions se conserver encore le même langage.

Cet exemple nous montre que la langue peut fournir d'exacts renseignements sur les opinions primitivement adoptées, et nous fait voir que les locutions choisies pour les exprimer peuvent rester en usage après que des changements notables ont modifié ces croyances.

Il apparaît clairement que les verbes actifs ont été inventés d'abord pour exprimer l'action; et ils sont encore généralement consacrés à cet emploi. Si nous trouvons beaucoup de ces verbes appliqués à des choses, que nous regardons maintenant comme dépourvues d'activité, la raison qu'on en peut donner, c'est qu'autrefois on les avait regardées comme actives; ou c'est que les locutions, dans le cours des âges, s'étendent ordinairement au-delà de leur destination première, soit par analogie, soit par disette d'expressions plus convenables.

Mais l'abus même de l'idée d'action et de puissance ac-

tive prouve que cette idée existe dans l'esprit humain, et qu'il est nécessaire en philosophie de distinguer le sens précis de ces mots, du sens vague et impropre, fondé sur le langage commun et sur le préjugé populaire.

Une autre preuve que nous avons la notion ou l'idée de puissance active, c'est qu'il y a beaucoup d'opérations de l'esprit communes à tous les hommes doués de raison et indispensables dans la conduite ordinaire de la vie, qui impliquent la croyance à une puissance active en nous et dans les autres.

Toutes nos résolutions, tous nos efforts pour agir, nos délibérations, nos projets, nos promesses, impliquent la foi à une puissance active en nous; nos conseils, nos exhortations et nos ordres impliquent la foi à une puissance active chez les autres.

Si un homme faisait effort pour voler vers la lune, si seulement il délibérait sur cette entreprise, ou qu'il résolût de l'accomplir, nous le prendrions pour un fou; mais la folie même n'expliquerait pas sa conduite, si elle ne lui faisait croire qu'il a en lui une puissance, et une puissance capable d'exécuter son projet.

Quelqu'un promet de me payer demain une somme d'argent, sans croire qu'il en aura le pouvoir; c'est un malhonnête homme, et si je savais que cette faculté lui manquât, je n'aurais pas de confiance en sa promesse.

Toute notre puissance nous vient sans aucun doute de l'Auteur de notre être; et comme il nous l'a donnée librement, il peut nous la retirer quand il lui plaît. Personne n'est assuré de garder un seul instant aucune de ses facultés, soit physiques, soit intellectuelles; par conséquent, dans toute promesse on sous-entend cette condition: *si nous vivons; si nous conservons cette bonne disposition*

du corps et cette santé de l'esprit nécessaire à l'exécution; si rien enfin n'arrive dans les plans de la Providence, qui mette l'accomplissement hors de notre pouvoir. Les sauvages les plus grossiers apprennent de la nature à comprendre ces clauses dans toute promesse, qu'elles soient ou non exprimées, et nul n'est accusé d'avoir manqué à sa parole, quand il n'a failli que par la défaillance d'une de ces conditions.

Il est donc évident que, sans la croyance à quelque puissance d'agir, aucun honnête homme ne ferait une promesse, et aucun homme sage ne s'y fierait; et il n'est pas moins certain que la croyance à cette puissance, soit en nous, soit dans les autres, en implique l'idée ou la notion.

Ce que nous disons d'une promesse s'applique à un conseil, à une prière, à un ordre. Aussi long-temps donc que l'espèce humaine pourra délibérer, résoudre et vouloir; aussi long-temps qu'elle pourra conseiller, exhorter, commander, il faudra qu'elle croie à l'existence d'une puissance active en elle et en autrui, et il faudra qu'elle ait une notion de cette puissance.

On peut observer, en outre, que le pouvoir est l'objet propre et immédiat de l'ambition, l'une des passions les plus communes de l'âme humaine, et celle qui fait la plus grande figure dans l'histoire de tous les âges. Hume, pour défendre son système, soutiendrait-il qu'il n'existe pas chez les hommes de passion telle que l'ambition; ou que l'ambition n'est pas un violent désir du pouvoir; ou que les hommes peuvent avoir un violent désir du pouvoir, sans qu'ils aient du pouvoir aucune conception; c'est ce que je ne prétends pas deviner.

Je ne puis m'empêcher de demander grâce de nouveau, de ce que j'insiste si long-temps sur la réfutation d'une

absurdité si grossière; mais c'est un point capital dans un moderne et célèbre *Traité de la Nature humaine*, que nous ne nous formons aucune idée de la puissance; que nous ne la concevons nulle part, pas même dans la divinité; que nous ne la rencontrons ni dans le corps, ni dans l'esprit, ni dans les êtres supérieurs, ni dans les êtres inférieurs à l'homme; qu'on s'abuse enfin quand on croit en posséder quelque notion.

Hume a consacré la plus grande partie du premier volume de son ouvrage à la défense de cette importante doctrine, et des remparts élevés autour d'elle pour la protéger. Son système est rempli des conclusions les plus absurdes qui aient jamais été avancées par un philosophe; mais elles sont déduites avec beaucoup de talent et de subtilité des principes communément reçus en philosophie. Rejeter de telles conclusions, sous le prétexte qu'elles ne méritent pas d'être réfutées, ce serait manquer de respect à un auteur distingué, et cependant la réfutation en est difficile, et elle semble ridicule.

Elle est difficile, parce qu'il est presque impossible de découvrir un principe plus évident que celui qu'il s'agit de prouver, et elle semble ridicule, parce que, comme l'observe très-bien l'auteur lui-même, à côté du ridicule de nier une vérité évidente, il faut placer celui de se donner beaucoup de peine pour la démontrer.

Pour me convaincre moi-même que l'idée de puissance est en moi, il me suffit d'avoir conscience que je comprends le mot qui l'exprime; tant que j'ai cette conscience, les arguments pour ou contre me sont indifférents. Mais pour convaincre les philosophes, qui, égarés par les préjugés ou par l'autorité, nient cette idée en eux-mêmes, on est condamné à employer les arguments que le sujet comporte, et qui ressemblent à ceux dont on userait avec un homme qui nierait en nous la notion d'*égalité* ou celle de *grandeur*.

Les arguments que j'ai présentés se rattachent aux cinq considérations suivantes : 1° Il est une foule de choses que nous pouvons affirmer ou nier de la puissance, avec une parfaite intelligence de ce que nous disons. 2° Toutes les langues ont des mots qui expriment la puissance, toutes en ont qui expriment des faits qui l'impliquent, comme *activité* et *passivité*, *cause* et *effet*, *énergie*, *opération*, et autres semblables. 3° Dans la constitution de toutes les langues, les verbes et les participes ont une forme active et une forme passive, et une construction qui varie selon cette forme ; différence dont on ne pourrait rendre compte, si elle n'avait pour but de distinguer l'activité de la passivité. 4° Une foule d'opérations de l'esprit humain, familières à tout homme en âge de raison et nécessaires dans le cours ordinaire de la vie, impliquent la persuasion qu'il existe quelque degré de puissance en nous et dans les autres. 5° Le désir du pouvoir est une des passions les plus énergiques de la nature humaine.

CHAPITRE III.

OPINION DE LOCKE SUR L'IDÉE DE PUISSANCE.

Locke, après avoir réfuté la doctrine cartésienne des idées innées, adopta, peut-être trop légèrement, l'opinion, que toutes nos idées simples dérivent de la sensation ou de la réflexion ; c'est-à-dire du témoignage de nos sens ou de la conscience des opérations de notre esprit.

Dans tous le cours de son Essai, il montre une affection paternelle pour cette opinion, et souvent il prend une peine infinie pour ramener nos idées simples à l'une

ou à l'autre de ces deux sources, ou à toutes les deux ensemble. Les passages où il rend compte de nos idées de substance, de durée, d'identité personnelle, m'en fourniraient de nombreux exemples. Je les omettrai, comme étrangers à mon sujet, et m'occuperai seulement de l'origine qu'il assigne à l'idée de puissance.

En résultat, son opinion est, qu'après avoir observé par nos sens divers changements dans les objets, nous inférons qu'il y a dans tel objet une possibilité de subir un changement, et dans tel autre une possibilité de produire ce changement, et que nous arrivons ainsi à l'idée de ce que nous appelons *puissance*.

Ainsi nous disons que le feu a la puissance de fondre l'or, et que l'or a la puissance d'être fondu. Locke donne à la première de ces puissances le nom de *puissance active*, et à la seconde celui de *puissance passive* [1].

Il pense cependant que nous acquérons plus distinctement la notion de la puissance active, quand nous observons la force qui se développe en nous, soit que nous mettions notre corps en mouvement, soit que nous imprimions une direction à nos pensées. Il rapporte à la réflexion cette seconde manière d'acquérir l'idée de puissance, comme il rapporte la première à la sensation [2].

Sur cette théorie, je demande la permission de faire deux remarques, avec tout le respect dû à un philosophe et à un homme de bien tel que Locke.

1° Locke distingue une puissance active et une puissance passive; or, il me semble qu'une puissance passive n'est pas une puissance du tout. Il entend par ce terme la possibilité de subir un changement; mais appeler cette pos-

[1] Liv. II, ch. XXI, § 1, 2.
[2] *Ibid*, § 4.

sibilité une *puissance*, me semble un abus de mot. Je ne me souviens pas d'avoir rencontré l'expression de *puissance passive* dans aucun autre auteur estimé; cette invention paraît malheureuse, et ne mérite pas d'être conservée dans la langue.

Peut-être Locke a-t-il été induit en erreur par l'expression consacrée de *puissance* et de *facultés actives*, et en a-t-il conclu qu'il pouvait y avoir des *facultés* et une *puissance passives*. Mais je pense que si nous appelons *actives* certaines facultés, c'est pour les distinguer d'autres facultés qu'on nomme *intellectuelles*. Comme toute l'espèce humaine distingue entre la connaissance et l'action, il est très-naturel de diviser en actives et intellectuelles les facultés qui président à l'une et à l'autre. Locke reconnaît à la vérité, que le mot de *puissance* est plus proprement appliqué à la puissance active; mais je ne vois pas du tout de propriété dans l'expression de *puissance passive;* une puissance passive est une puissance impuissante, c'est-à-dire une contradiction dans les termes.

2° J'observerai que Locke semble s'être abusé, en cherchant à concilier cette origine de notre idée de puissance avec sa doctrine favorite qui fait de toutes nos idées simples des idées de sensation ou de réflexion.

Selon son explication, l'esprit a deux opérations à faire pour se former l'idée de puissance: d'abord il observe les changements qui se manifestent dans les choses; ensuite il induit que ces changements ont une cause, et qu'il existe une puissance capable de les produire.

Si l'on prouve que ces deux opérations appartiennent aux sens ou à la conscience, je conviendrai que l'idée de puissance est une idée de sensation ou de réflexion. Mais si l'une ou l'autre de ces opérations exige le concours d'autres facultés de l'esprit, il s'ensuivra que l'idée de

puissance n'est ni une idée de sensation, ni une idée de réflexion, ni une idée produite par le concours de ces deux facultés. Examinons donc chacune de ces opérations en elle-même.

La première consiste à observer les divers changements qui se manifestent dans les choses. Locke pose en fait que tout changement dans les choses extérieures est perçu par nos sens, et tout changement dans le monde de nos pensées par la conscience.

On peut dire, j'en conviens, que les changements du dehors sont perçus par nos sens, si, par là, on n'entend pas refuser à toute autre faculté une part dans cette opération; il serait même ridicule de censurer ces façons de parler dans le discours ordinaire. Mais il est indispensable au but de Locke que les changements de la nature extérieure soient connus par les sens exclusivement, parce que toute autre source qui concourrait à nous les faire connaître, réclamerait une part dans l'origine de l'idée de puissance.

Or il est évident, que la mémoire n'est pas moins nécessaire que les sens pour nous faire connaître les changements du monde extérieur; et qu'ainsi l'idée de puissance, en tant qu'elle dérive de l'observation de ces changements, peut être attribuée à la mémoire avec autant de raison qu'aux sens.

Tout changement suppose deux états successifs de l'objet changé; tous les deux peuvent être passés, mais l'un au moins doit l'être, et il n'en est qu'un seul qui puisse être présent. Ce dernier tombe sous nos sens; mais il faut que la mémoire vienne à notre aide pour l'état passé; si cet état ne nous est pas rappelé, le changement nous échappe.

La même observation peut s'appliquer aux changements

du monde intérieur. La vérité est donc qu'avec les sens isolés de la mémoire, ou avec la conscience dépourvue du secours de cette faculté, il n'est pas de changement perceptible. Par conséquent, toute idée dérivée de l'observation d'un changement doit en partie son origine à la mémoire, et non pas uniquement aux sens externes, ou à la conscience, ou au concours de ces deux facultés.

La seconde opération que fait l'esprit dans la formation de l'idée de puissance est celle-ci : des changements observés il induit qu'ils ont une cause, et qu'il existe une puissance capable de les produire.

Ici on peut demander à Locke, si c'est par les sens ou par la conscience que nous tirons cette conclusion? Le raisonnement est-il du ressort de la première ou de la seconde de ces facultés? Si nos sens peuvent tirer une conclusion, ils peuvent en tirer cinq cents, et démontrer à eux seuls tous les éléments d'Euclide.

Ainsi l'origine que Locke lui-même assigne à l'idée de puissance ne peut manifestement se concilier avec sa doctrine favorite, qui dérive toutes nos idées simples de la sensation ou de la réflexion; c'est en vain que dans son explication, il ne fait figurer que ces deux facultés; il y introduit sans y prendre garde la mémoire et le raisonnement.

CHAPITRE IV.

OPINION DE HUME SUR L'IDÉE DE PUISSANCE.

Hume ne fait aucune difficulté d'adopter le principe de Locke, que toutes nos idées simples dérivent de l'obser-

vation ou de la réflexion. Il semble même l'entendre dans un sens plus étroit que son prédécesseur; car il veut que toutes nos idées simples soient des copies d'impressions précédemment éprouvées, soit par les sens, soit par la conscience. « Après l'examen le plus exact dont je sois « capable, dit-il, j'ose affirmer que la règle est vraie sans « aucune exception, et que toute idée simple est la copie « d'une impression simple qui lui ressemble, et qu'à toute « impression simple correspond une idée. Chacun peut « se convaincre de cette vérité en la soumettant à l'épreuve « de l'expérience. »

J'observerai, en passant, que cette conclusion est téméraire et anti-philosophique. En effet, elle ne peut être prouvée que par l'induction, et l'auteur lui-même ne lui donne pas d'autre base. Or, dans le cas présent, l'induction ne sera irréprochable que quand toute idée simple, capable d'entrer dans l'esprit humain, aura été examinée, et qu'on aura démontré qu'elle est la copie d'une impression correspondante des sens ou de la conscience. Mais personne ne peut prétendre avoir fait cet examen de toutes nos idées simples sans exception, et par conséquent personne ne peut, en restant fidèle aux règles de la logique, assurer que la conclusion précédente n'admet pas d'exception.

L'auteur fait profession d'introduire dans les sujets moraux la méthode expérimentale; c'est sans doute une très-louable entreprise; mais il aurait dû savoir que c'est une règle de la méthode expérimentale, que les conclusions établies par induction n'excluent jamais les exceptions qui peuvent être plus tard découvertes par l'expérience. Newton dit, en parlant de ce genre de conclusions: « Et si quandò in experiundo posteà, reperiatur aliquid, « quod à parte contrariâ faciat; tùm demùm, non sine is-

« tis exceptionibus affirmetur conclusio oportebit. » Mais Hume ne tient aucun compte de cet avis. « J'ose affirmer, « dit-il, que la règle est vraie sans aucune exception. »

Il procède en conséquence, et dans tout le cours du Traité, il considère cette règle générale comme si bien établie, qu'il est inutile d'accorder la moindre attention à tout ce qui paraît la contredire. Cette marche est contraire aux principes fondamentaux de la méthode expérimentale, et par conséquent mérite le nom de téméraire et d'anti-philosophique.

Après avoir posé ce principe général, l'auteur muni de cette arme fatale envahit le champ des idées, et y exerce d'horribles ravages. Il expulse de notre entendement toute idée de substance, matérielle ou spirituelle, réduit la matière et l'esprit à n'être que des successions d'impressions et d'idées relatives, et détruit sans rémission toute idée d'espace, toute idée de durée, et toute idée de puissance intellectuelle ou active.

Locke avait usé du principe de la sensation et de la réflexion avec plus de retenue et de générosité. Ne voulant pas précipiter toutes ces grandes idées dans les limbes du néant, il avait étendu aussi loin que possible le domaine de la réflexion et de la sensation afin de les y faire rentrer; on peut même dire qu'il avait usé de violence pour les sauver.

Mais Hume, au lieu de leur montrer quelque faveur, semble possédé du désir de s'en débarrasser.

L'idée de puissance est la seule dont nous devions maintenant nous occuper. L'auteur affirme hardiment, que dans aucun cas, nous n'avons cette idée, et qu'on s'abuse quand on s'imagine posséder quelque notion de ce genre.

Il commence par observer « que les mots de *causalité*,

« d'*activité*, de *puissance*, de *force*, d'*énergie*, sont tous « à-peu-près synonymes, et que par conséquent c'est une « absurdité d'employer les uns pour définir les autres. » « Par cette observation, dit-il, nous rejetons d'un seul « coup toutes les définitions vulgaires que les philosophes « ont données des mots de *puissance* et de *causalité*. »

Assurément Hume n'ignorait pas qu'il est beaucoup de choses dont nous avons une connaissance claire et précise, mais qui sont si simples dans leur nature qu'on ne les définit que par des synonymes. Il est vrai que ce n'est pas là une définition logique; mais je ne vois pas qu'il y ait, comme l'affirme le philosophe, de l'absurdité à l'employer, quand nous ne pouvons en avoir de meilleure.

Il aurait dû appliquer à la puissance ce qu'il dit ailleurs de l'orgueil et de l'humilité. « Les sentiments de « l'*orgueil* et de l'*humilité*, dit-il, étant des impressions « simples et uniformes, il est impossible que nous en « donnions une définition exacte; comme ces mots sont « d'un usage général, et que les choses qu'ils représentent « sont les plus communes qu'il y ait, chacun peut par « lui-même s'en former une idée juste sans aucun danger « de se méprendre. »

Il rapporte le passage dans lequel Locke, nous faisant conclure des divers changements observés qu'il doit exister quelque part une puissance capable de les produire, nous amène ainsi par ce raisonnement à l'idée de puissance et de causalité; puis il ajoute: « Pour nous convaincre que « cette explication est plutôt celle du vulgaire que celle « d'un philosophe, il nous suffit de jeter les yeux sur « deux frappantes vérités; la première c'est que le raisonnement seul ne peut donner naissance à aucune idée « primitive; et la seconde, c'est que le raisonnement, en « tant qu'on le distingue de l'expérience, ne peut jamais

« démontrer que tout commencement d'existence impli-
« que nécessairement une cause, ou une qualité produc-
« trice. »

Avant d'examiner ces deux principes que notre auteur oppose à la vulgaire opinion de Locke, je présenterai quelques observations.

1° Il y a certaines opinions *vulgaires* qui, à ce titre, méritent de la part des philosopes plus de respect que Hume ne paraît disposé à leur en accorder.

Rien ne peut commencer d'exister ni subir aucun changement sans une cause qui ait le pouvoir de produire cet effet, c'est là, il est vrai, une opinion si *vulgaire*, que l'auteur est le premier homme, je pense, qui l'ait mise en question; si *vulgaire* encore, qu'il n'y a pas un homme de bon sens qui n'agisse d'après elle, et ne se repose sur elle chaque jour de sa vie: tout homme qui se conduirait d'après l'opinion contraire serait bientôt enfermé comme fou, et on le retiendrait, jusqu'à ce qu'on trouvât une *cause* suffisante pour le remettre en liberté.

Une opinion vulgaire de ce genre se fonde sur une autorité plus puissante que celle des philosophes, et la philosophie doit ici baisser pavillon, si elle ne veut pas se rendre méprisable aux yeux de tout homme ayant le sens commun.

En effet, si dans les sujets qui demandent une profonde méditation, la multitude doit se laisser guider par les philosophes; en retour, dans les matières qui sont à la portée de toute intelligence, et sur lesquelles roule toute la conduite de la vie humaine, il faut que le philosophe suive la foule, ou se rende tout-à-fait ridicule.

2° Tous les hommes ayant cette opinion, qu'elle soit vraie ou fausse, il ne s'ensuit pas moins qu'ils ont l'idée

de puissance. Une fausse opinion touchant la puissance en implique la notion tout aussi bien qu'une opinion juste; car comment les hommes auraient-ils une opinion vraie ou fausse sur une chose dont ils n'auraient pas d'idée?

J'arrive maintenant aux deux vérités *frappantes* que Hume oppose à l'opinion de Locke sur l'origine de l'idée de puissance. La première, c'est que le raisonnement seul ne peut donner naissance à aucune idée primitive.

Cette proposition me paraît si loin d'être une vérité frappante, que c'est le contraire qui me frappe comme la vérité même.

N'est-ce pas en effet notre faculté de raisonner qui donne naissance à l'idée même de raisonnement? L'idée que nous avons de la vue vient de ce que nous sommes doués de cette faculté; il en est de même de l'idée de raisonnement. Les idées de démonstration, de probabilité, de syllogisme, de majeure, de mineure, de conclusion, d'enthymème, de dilemme, de sorite, et de tous les modes divers du raisonnement, ne prennent-elles pas également leur origine dans la faculté de raisonner? Serait-il possible qu'un être, privé de cette faculté, eût de pareilles notions? Il s'en faut donc tellement que ce principe soit d'une vérité frappante, qu'il apparaît au contraire d'une frappante fausseté.

La seconde vérité frappante, c'est que le raisonnement, en tant qu'on le distingue de l'expérience, ne peut jamais démontrer que tout ce qui commence d'exister implique nécessairement une cause ou une qualité productrice.

Dans les Essais sur les facultés intellectuelles, j'ai eu occasion de parler du principe que tout changement dans la nature doit avoir une cause; et, pour prévenir les ré-

pétitions, je demande la permission de renvoyer le lecteur à ce que j'ai dit[1]. Je me suis efforcé de prouver que c'est un premier principe évident pour tout homme parvenu à l'âge de raison. Non-seulement il a été universellement admis, sans le moindre doute, depuis le commencement du monde, mais il porte le caractère auquel on reconnaît infailliblement un premier principe ; il est absolument nécessaire d'y croire dans toutes les affaires de la vie : qui n'y croirait pas se conduirait en insensé, et serait tenu pour tel par tout le monde. N'est-il donc pas étrange, qu'un philosophe qui n'a cessé d'agir conséquemment à ce principe depuis qu'il existe, trouve bon de le mettre en question dans la solitude de son cabinet?

Hume insinue que nous devons ce principe à l'expérience. J'ai tâché de démontrer que l'expérience ne pouvait nous le donner, et je l'ai prouvé par deux raisons.

La première, c'est que ce principe est une vérité nécessaire, et qu'il a toujours été reconnu pour tel. Or l'expérience ne nous fait pas connaître ce qui est nécessaire, ou ce qui doit être.

Elle peut nous informer de ce qui est ou de ce qui fut, et nous faire conclure avec probabilité ce qui sera dans des circonstances semblables; mais sur ce qui doit être nécessairement, elle est muette, et ne peut pas ne pas l'être.

Ainsi nous savons par une expérience constante que, depuis le commencement du monde, le soleil et les étoiles se lèvent à l'orient et se couchent à l'occident. Mais personne ne pense qu'il n'aurait pas pu en être autrement, et qu'il ne dépendait pas de la volonté et du pouvoir de celui qui a fait l'univers de donner un autre mouvement à la terre.

De même quand nous aurions vu, par l'expérience la

[1] *Essai* VI, ch. VI.

plus constante, que tout changement observé par nous dans la nature, a eu réellement une cause, ce pourrait être une raison de croire qu'il en sera ainsi à l'avenir, mais point du tout qu'il doit nécessairement en être ainsi, et qu'il ne peut pas en être autrement.

Une seconde raison qui démontre que le principe de causalité ne nous est pas enseigné par l'expérience, c'est que, de mille changements observés par nous, l'expérience ne nous montre pas la cause d'un seul, et en conséquence ne peut aucunement nous apprendre que tous ces changements en ont nécessairement une.

De tous les paradoxes avancés par Hume, celui qui choque le plus l'intelligence humaine est la proposition que quelque chose peut commencer d'exister sans cause. Elle mettrait fin à toute étude, comme à toute affaire de cette vie. Les travaux des philosophes, depuis le commencement du monde, ont été consacrés à la recherche des causes; quel malheur qu'ils n'aient jamais songé à se poser cette question préalable : Les phénomènes ont-ils ou n'ont-ils pas une cause? Mais enfin ce problème a été soulevé, et il n'y a plus rien de si ridicule qui n'ait été avancé par les philosophes.

Nous en avons assez dit sur ce sujet, plus même qu'il ne mérite. Mais, au moment de traiter des facultés actives de l'esprit humain, il ne convenait pas de passer sous silence les raisons inventées par un philosophe célèbre, pour démontrer qu'il n'y a aucune idée de puissance dans l'intelligence humaine.

CHAPITRE V.

SI LA PUISSANCE ACTIVE PEUT APPARTENIR A DES ÊTRES DÉPOURVUS DE VOLONTÉ ET D'INTELLIGENCE.

La puissance active est un attribut; elle ne peut exister que dans un être qui la possède et qui en soit le sujet : c'est un point que je pose en fait comme une vérité évidente d'elle-même. La puissance active peut-elle résider dans un sujet qui n'a ni pensée, ni intelligence, ni volonté? c'est une autre question qui n'est pas d'une solution aussi facile.

L'ambiguité des mots *puissance*, *cause*, *agent*, et de tous les termes qui s'y rapportent, jette de l'obscurité sur cette question. La faiblesse de l'entendement humain, qui nous donne une notion de puissance purement indirecte et relative, contribue à embarrasser le raisonnement, et doit nous rendre prudents et modestes dons nos décisions.

Les événements que nous observons dans l'ordre de la nature ne peuvent nous donner sur ce point qu'une faible lumière. Nous voyons des changements innombrables dans le monde extérieur; nous savons qu'ils doivent être produits par la puissance active de quelque agent; mais et l'agent et la puissance nous échappent; nous ne saisissons que le changement. Il n'est pas facile de découvrir si les choses sont actives, ou purement passives; et bien que ce sujet puisse exciter la curiosité de quelques esprits contemplatifs, il n'intéresse pas beaucoup le grand nombre.

La connaissance de l'événement, des circonstances qui

l'ont accompagné, et de celles où le retour en est possible, peut nous intéresser dans la conduite de la vie, mais il nous importe peu d'en connaître la cause efficiente, de savoir si elle est esprit ou matière, d'un ordre supérieur ou inférieur.

Il en est ainsi pour tous les effets que nous attribuons à la nature.

Nature est le nom qu'on donne à la cause efficiente des innombrables effets qui, chaque jour, tombent sous notre observation. Mais si l'on demande ce qu'est la nature, si elle est la cause première, universelle, ou une cause subordonnée, si elle est simple ou multiple, intelligente ou aveugle, nous trouverons là-dessus des conjectures et des théories, mais aucune vérité solide où nous puissions nous reposer. Je soupçonne que les plus sages sont ceux qui s'aperçoivent qu'ils ne savent rien sur ce sujet.

D'après le cours des événements dont le monde matériel est le théâtre, nous avons une raison suffisante de croire à l'existence d'une cause première, éternelle et intelligente.

Mais, dans la production des effets, agit-elle immédiatement, ou par des pouvoirs intelligents subordonnés, ou par des instruments privés d'intelligence? Quel est le nombre, quelle est la nature, quelles sont les différentes fonctions de ces agents? Ce sont là des mystères placés hors des limites de l'entendement humain. Nous voyons une certaine succession des événements naturels; mais nous laissons échapper le nœud qui les unit.

Puisque le spectacle du monde physique nous fournit si peu de lumières sur les causes et leur puissance, passons de suite au monde moral, c'est-à-dire aux actions et à la conduite humaine.

Locke remarque avec beaucoup de justesse « que l'opé-« ration des corps, que nous observons par le moyen « des sens, ne nous donne qu'une idée fort imparfaite et « fort obscure d'une puissance active, puisque les corps « ne sauraient nous fournir aucune idée en eux-mêmes « de la puissance de commencer aucune action, soit pen-« sée, soit mouvement.—Nous trouvons en nous-mêmes, « ajoute-t-il, la puissance de commencer ou de ne pas « commencer, de continuer ou de terminer plusieurs ac-« tions de notre esprit et plusieurs mouvements de notre « corps; et cela simplement par une pensée ou un choix « de notre esprit qui détermine et commande, pour « ainsi dire, que telle action particulière soit faite ou ne « soit pas faite. Cette puissance que notre esprit a de dis-« poser ainsi de la présence ou de l'absence d'une idée « particulière, ou de préférer le mouvement de quelque « partie du corps au repos de cette même partie, ou de « faire le contraire, c'est ce que nous appelons *volonté*; « et l'usage actuel que nous faisons de cette puissance « en produisant ou en cessant de produire telle ou telle « action, c'est ce qu'on nomme *volition* [1]. »

Ainsi, au sens de Locke, la seule idée claire que nous ayons de la puissance active est prise de cette force intérieure par laquelle nous imprimons certains mouvements à notre corps, ou certaine direction à nos pensées; et cette force intérieure ne peut se mettre en exercice que par un acte de la volonté ou une *volition*.

Il suit de là, je pense, que si nous n'avions pas de volonté, ni le degré d'intelligence que la volonté suppose nécessairement, nous ne pourrions manifester aucune puissance active, et que par conséquent nous en serions

[1] Liv. II, ch. XXI, § 4 et 5

privés; car une puissance qui ne peut être mise en exercice n'est pas une puissance. Il en résulte aussi que la seule puissance active dont nous ayons quelque conception distincte, ne peut exister que dans des êtres doués d'intelligence et de volonté.

La puissance d'agir implique la puissance de s'abstenir, et nous ne concevons pas comment la puissance serait plutôt déterminée à l'un qu'à l'autre dans un être sans volonté.

Tout effet d'une puissance active est nécessairement contingent. L'existence contingente est celle qui dépend du pouvoir et de la volonté de quelque cause; c'est l'opposé de l'existence nécessaire, que nous attribuons à l'Être Suprême parce qu'il ne relève d'aucun pouvoir antérieur. La même distinction sépare la vérité contingente de la vérité nécessaire.

Que les planètes de notre système roulent autour du soleil de l'ouest à l'est, c'est une vérité contingente, parce que ce mouvement dépendait du pouvoir et de la volonté de celui qui a fait le système planétaire et lui a donné le mouvement; qu'un cercle et une ligne droite ne puissent se couper qu'en deux points, c'est une vérité qui ne dépend d'aucun pouvoir, ni d'aucune volonté, et que par conséquent on appelle immuable et nécessaire. La contingence est donc relative à la puissance active, parce que toute puissance active se déploie en effets contingents, et qu'un effet contingent ne peut exister que par le déploiement d'une puissance active.

Quand j'observe le développement d'une plante, depuis le germe où elle est cachée jusqu'à la maturité, je sais qu'il doit y avoir une cause capable de produire cet effet; mais je ne vois ni la cause, ni le mode de son action.

Au contraire, dans certains mouvements de mon corps et dans certaines directions de ma pensée, je sais

non-seulement qu'il faut une cause à cet effet, mais encore que je suis cette cause; j'ai la conscience de ce que je fais pour le produire.

C'est de la conscience de notre propre activité que semble dériver non-seulement la conception la plus claire, mais la seule conception que nous puissions nous former de l'activité, ou du déploiement de la puissance active.

Je suis incapable de me faire l'idée d'une puissance intellectuelle qui diffère en nature de celle que je possède; il en est de même à l'égard de la puissance active. Si tous les hommes étaient aveugles, nous n'aurions aucune notion de la faculté de la vue, ni aucun nom dans la langue pour l'exprimer; s'ils étaient dépourvus de la faculté d'abstraire et de raisonner, nous n'aurions aucune idée de ces opérations; de même, s'ils ne possédaient pas quelque degré de puissance active et s'ils n'avaient pas la conscience qu'ils la déploient dans leurs actions volontaires, il est probable qu'ils n'auraient jamais eu ni la notion d'activité, ni celle de puissance active.

Une suite d'événements, se succédant l'un à l'autre avec une régularité toujours égale, ne nous aurait jamais conduits à la notion d'une cause, si nous n'eussions trouvé dans notre constitution intellectuelle la conviction que tout événement doit avoir une cause.

Ce qui peut seul nous apprendre comment une canse déploie sa puissance active, c'est que nous connaissons par la conscience comment notre propre puissance se déploie.

Quant aux opérations de la nature, il nous suffit de savoir que les agents, ainsi que le mode de leur action et l'étendue de leur pouvoir, dépendent, quels qu'ils soient, d'une cause première, et sont soumis à son contrôle; et c'est en effet tout ce que nous savons : au-delà nous sommes laissés dans les ténèbres. Mais les actions humaines sont pour nous d'un intérêt plus spécial.

Il est d'une haute importance pour nous, comme créatures morales et responsables, de savoir quelles sont les actions qui dépendent de notre pouvoir, parce qu'elles sont les seules dont nous ayons à rendre compte à notre Créateur et à nos semblables. C'est par elles que nous pouvons mériter le blâme ou l'éloge; c'est en elles que doivent se concentrer notre prudence, notre sagesse et notre vertu; aussi, sur ce point, le sage Auteur de la nature ne nous a pas laissés dans l'obscurité.

Naturellement tout homme s'attribue à lui-même les libres déterminations de sa volonté, et croit que tout événement qui dépend de sa volonté est en sa puissance; d'autre part il est évident que rien n'est en notre puissance de ce qui échappe à notre volonté.

La croissance du corps depuis les premières années jusqu'à l'âge mûr, la digestion des aliments, la circulation du sang, les pulsations du cœur et des artères, la maladie et la santé, tout cela doit avoir lieu par la puissance de quelque agent, mais ne dépend pas de la nôtre; et pourquoi? parce que tout cela n'est pas soumis à notre volonté. C'est là le *criterium* infaillible, à l'aide duquel nous distinguons ce qui est notre action de ce qui est celle d'autrui, ce qui est en notre puissance de ce qui lui échappe.

La puissance humaine ne peut donc être déployée que par la volonté, et nous sommes incapables de concevoir une puissance active exercée sans volonté. Tout homme sait infailliblement que ce qui est fait en lui en vertu d'une détermination et d'une intention dont il a conscience, doit lui être imputé comme à l'agent ou à la cause véritable, mais qu'on ne peut lui attribuer ce qui se fait en lui sans le consentement de sa volonté.

Nous jugeons la conduite et les actions d'autrui par la même règle que les nôtres. En morale, il est évident

qu'un homme ne peut être l'objet ni de l'approbation, ni du blâme, pour ce qu'il n'a pas fait. Mais comment saurons-nous dans quel cas il est, et dans quel cas il n'est pas l'auteur de l'action? Si elle dépendait de sa volonté, s'il l'a résolue et voulue, elle est sienne au jugement de tous les hommes; mais si elle a été accomplie à son insu, ou sans sa volonté et son intention, il n'est pas moins certain qu'il ne l'a pas faite, et que l'on ne doit pas la lui imputer.

Quand nous ne savons à qui attribuer un acte, l'embarras vient uniquement de notre ignorance des faits; quand les faits sont connus, aucun homme sensé ne conserve de doute.

Les règles générales d'imputation sont évidentes d'elles-mêmes; elles ont été uniformes dans tous les siècles, et chez toutes les nations civilisées. On ne blâme jamais un homme d'être brun ou blond, d'avoir la fièvre ou l'épilepsie, parce qu'on pense que ces choses ne sont pas en son pouvoir; et on croit qu'elles ne sont pas en son pouvoir, parce quelles ne dépendent pas de sa volonté. Nous n'admettons jamais que le devoir d'un homme s'étende au-delà de sa puissance, ou que cette puissance dépasse les limites de sa volonté.

La raison nous porte à faire résider dans l'Être Suprême une puissance illimitée. Mais qu'entendons-nous par ces mots? uniquement la puissance de faire tout ce qu'il veut : la supposition qu'il fait ce qu'il ne veut pas faire serait une absurdité.

La seule conception distincte que je puisse me former de la puissance active, c'est qu'elle est dans un être l'attribut en vertu duquel il peut faire certains actes, s'il le veut. Ce n'est, après tout, qu'une conception relative; elle est relative à l'effet, et à la volonté de produire l'effet : ôtez ces deux données, et la conception s'évanouit; c'est par là

que l'esprit la saisit, autrement nous n'avons pas de prise sur elle. Il en est de même de toutes les autres conceptions relatives. Ainsi la vitesse est une propriété réelle des corps, sur laquelle les philosophes font des raisonnements sans réplique; mais la conception que nous en avons est relative à l'espace et au temps. Qu'est-ce que la vitesse d'un corps? C'est l'état d'un corps qui parcourt un espace donné dans un temps donné. L'espace et le temps diffèrent beaucoup de la vitesse; mais nous ne pouvons la concevoir que par son rapport avec le temps et l'espace. L'effet produit, et la volonté de le produire, sont des choses qui diffèrent beaucoup de la puissance active; mais nous ne pouvons concevoir ce dernier phénomène que dans son rapport avec les deux premiers.

L'idée d'une cause efficiente et d'une activité réelle, serait-elle jamais entrée dans l'esprit de l'homme, si nous n'avions pas eu l'expérience de l'activité en nous-mêmes, c'est ce que je ne suis pas en état de déterminer avec certitude. L'origiue d'un grand nombre de nos conceptions et même de nos jugements, n'est pas aussi facile à découvrir que les philosophes l'ont généralement imaginé. Personne ne peut se rappeler le temps où il acquit pour la première fois la notion d'une cause efficiente, ni le temps où, pour la première fois, il acquit la croyance qu'il faut une cause à tout changement dans la nature. La conception d'une cause efficiente dérive très-probablement de l'expérience qui, dès nos premières années, nous a montré en nous la puissance de produire certains effets; mais il est impossible de faire dériver de l'expérience la croyance qu'aucun événement ne *peut* arriver sans cause: nous pouvons apprendre par expérience ce qui *est*, ou ce qui *fut*; mais aucune expérience ne peut nous enseigner ce qui *doit* être nécessairement.

Il est également probable que la notion de douleur dérive de l'expérience que nous avons faite de la douleur en nous-mêmes; mais nous ne pouvons devoir à la même source la croyance que la douleur ne peut exister que dans un être qui a vie; cette vérité est nécessaire, et une vérité nécessaire ne peut avoir son origine dans l'expérience.

S'il est vrai que la notion d'une cause efficiente nous vienne de la précoce conviction que nous sommes les causes efficientes de nos actions volontaires (ce qui, je pense, est très-probable), la notion de causalité efficiente n'est autre chose que la notion d'un rapport entre la cause et l'effet, semblable à celui qui existe entre nous et nos actions volontaires. C'est là assurément la notion la plus distincte, et la seule, je crois, que nous puissions nous former d'une causalité efficiente réelle.

Maintenant il est évident, que pour qu'il s'établisse un rapport entre moi et mon action, il faut absolument que je conçoive l'action et que je veuille la faire; car ce que je n'ai jamais conçu ni voulu, je ne l'ai jamais fait.

Si donc quelqu'un affirme qu'un être peut être la cause efficiente d'une action et avoir la puissance de la produire, bien qu'il ne puisse ni la concevoir ni la vouloir, il parle une langue que je ne comprends pas. S'il se comprend, il a une notion de *puissance* et de *causalité efficiente* essentiellement différente de la mienne; et jusqu'à ce qu'il l'ait fait entrer dans mon intelligence, je ne puis donner mon assentiment à son opinion, pas plus que s'il affirmait qu'un être sans vie peut éprouver de la douleur.

Il me semble donc très probable que les êtres doués de quelque degré d'entendement et de volonté, peuvent seuls posséder la puissance active, et que les êtres inanimés sont purement passifs, et n'ont aucune activité réelle. Rien

de ce que nous percevons hors de nous ne nous donne un juste sujet d'attribuer la puissance active à aucun être inanimé; et tout ce que nous pouvons découvrir dans notre constitution propre, nous conduit à penser, que la puissance active ne peut être déployée sans volonté et sans intelligence.

CHAPITRE VI.

DES CAUSES EFFICIENTES DES PHÉNOMÈNES DE LA NATURE.

Si la puissance active, dans son sens propre, implique un sujet doué de volonté et d'intelligence, que dirons-nous de ces forces que les physiciens nous enseignent à supposer dans la matière, telles que l'attraction des corps, le magnétisme, l'électricité, la gravitation et les autres? N'est-il pas universellement accordé, que les corps pesants descendent vers la terre par la force de gravitation; que par la même force, la lune, ainsi que toutes les planètes et toutes les comètes sont retenues dans leurs orbites? Les physiciens les plus illustres nous en ont-ils imposé, et nous ont-ils donné des mots pour des causes réelles?

Je pense que les principes de la philosophie naturelle ont été dans ces derniers temps appuyés sur un fondement qui ne peut être ébranlé, et qu'ils ne sauraient être révoqués en doute que par ceux qui ne comprennent pas l'évidence sur laquelle ils reposent. Mais l'ambiguité des mots *cause*, *activité*, *force*, *puissance active*, et des autres termes qui s'y rapportent, a conduit beaucoup de personnes à leur prêter, dans les sciences physiques, un sens erroné, un sens qui n'est pas nécessaire pour établir les vrais principes de ces sciences et qui n'a jamais été admis par les savants les plus éclairés.

Pour en être convaincus, nous pouvons observer que ces mêmes physiciens qui attribuent à la matière la force de gravitation et d'autres forces actives, nous enseignent en même temps que la matière est une substance tout-à-fait inerte et purement passive; que la gravitation et les autres forces d'attraction et de répulsion qu'ils lui assignent ne sont pas inhérentes à sa nature, mais lui sont imprimées par quelque cause étrangère, qu'ils ne prétendent ni connaître, ni expliquer. En conséquence, quand nous voyons des savants attribuer une action et une puissance active à une substance qu'ils nous enseignent expressément à considérer comme purement passive et soumise à l'action de quelque cause inconnue, nous devons conclure que l'*action* et la *puissance* assignées à cette substance doivent être comprises dans la signification vulgaire et non dans le sens rigoureux de ces mots.

Il faut également observer que si les philosophes, pour être compris, doivent parler la langue du public, comme quand ils disent, que le soleil *se lève*, *se couche*, et *parcourt* les signes du zodiaque, cependant ils ne partagent pas toujours l'opinion de la multitude. Écoutons ce que dit à ce sujet le plus illustre soutien de la philosophie naturelle.

« Voces autem attractionis, impulsûs, vel propensionis « cujuscumque in centrum, indifferenter et pro se mutuo « promiscuè usurpo; has voces non physicè, sed mathe- « maticè considerando. Undè caveat lector, ne per hujus- « modi voces cogitet me speciem vel modum actionis, « causamve aut rationem physicam, alicubi definire; vel « centris (quæ sunt puncta mathematica) vires verè et « physicè tribuere, si fortè centra trahere, aut vires cen- « trorum esse, dixero [1]. »

[1] J'emploie indifféremment, et je prends sans choix l'un pour l'autre les

Dans toutes les langues, on attribue l'activité à une foule d'objets que tout homme de bon sens regarde comme purement passifs; c'est ainsi que nous disons : le vent souffle, les rivières coulent, la mer s'irrite, le feu brûle, les corps se meuvent et poussent d'autres corps.

Tout objet qui subit un changement doit être actif ou passif dans ce changement; cela est évident pour tous les hommes dès la première lueur de raison. C'est pourquoi le changement est toujours exprimé, dans le langage, par un verbe actif ou passif; et je ne connais aucun verbe, exprimant un changement, qui n'implique activité ou passivité. L'objet cause le changement ou il le reçoit; mais c'est un fait remarquable dans le langage, que si la cause extérieure du changement ne s'offre pas d'elle-même, on impute le changement à l'objet changé, comme s'il était animé et qu'il eût en lui-même une puissance capable de produire le changement. C'est ainsi que nous disons que la lune *change*, et que le soleil *se lève* ou *se couche*.

Très-souvent donc on applique les verbes actifs et l'on impute la puissance active à des objets, qu'un peu plus de savoir et d'expérience nous montrent comme purement passifs. J'ai tâché d'expliquer cette particularité commune à toutes les langues dans le second chapitre de cet Essai, et j'y renvoie le lecteur.

On peut observer une irrégularité semblable dans l'emploi du mot *cause*, et des termes qui s'y rapportent.

mots *attraction*, *impulsion*, *tendance vers le centre*; je ne considère pas ces mots physiquement, mais mathématiquement. Que le lecteur se garde donc bien de penser que par de semblables termes je veuille définir quelque part l'espèce ou le mode d'action, la cause ou la raison physique; ou que j'attribue aux centres qui sont des points mathématiques, des forces physiques et réelles, si je dis par hasard que les centres attirent et qu'il y a des forces centrales. (Newton, 8e *Définition*, en tête des *Principes*.)

Notre connaissance des causes est bien faible à l'époque la plus avancée de la société, et elle l'était beaucoup plus encore dans les temps primitifs où fût formé le langage. Un vif désir de connaître les causes est commun aux hommes de toutes les époques ; et l'expérience de tous les siècles prouve que cette sorte d'appétit, impatient de se satisfaire, dévore l'écorce de la science, quand il n'en peut atteindre le fruit.

Comme d'épaisses ténèbres nous dérobent les agents et les causes réelles qui produisent les phénomènes de la nature et qu'en même temps nous sommes avides de les connaître, les hommes ingénieux forment des conjectures que les intelligences plus bornées prennent pour la vérité. L'aliment est grossier, mais la curiosité l'assaisonne.

Ainsi dans un système très-ancien l'amour et l'antipathie furent proclamés les causes du monde; Platon adopta les idées, la matière et l'intervention d'un architecte; Aristote joignit à la matière, la forme et la privation; Descartes pensa que la matière et une certaine quantité de mouvement primitivement imprimé par le Tout-Puissant, suffisaient pour expliquer le monde physique; Leibnitz imagina que l'univers entier, même la partie matérielle, était composé de monades actives, intelligentes, et produisant en elles-mêmes par leur propre force tous les changements qu'elles subissent depuis le commencement de leur existence.

Dans le langage ordinaire nous donnons le nom de *cause* à une raison, à un motif, à une fin, à une circonstance qui se trouve liée avec l'effet, et qui le précède.

Aristote et les Scholastiques après lui divisèrent la cause en quatre genres : la cause efficiente, la cause matérielle, la cause formelle et la cause finale. Cette divi-

sion, comme beaucoup d'autres d'Aristote, n'est qu'une distinction des divers sens d'un mot équivoque; car l'agent, la matière, la forme et la fin, n'ont dans leur nature rien de commun qui puisse les faire regarder comme les espèces d'un même genre; mais le mot grec, que nous traduisons par *cause*, avait ces quatre significations différentes du temps d'Aristote, et nous y avons encore ajouté d'autres sens. Nous ne donnons pas, il est vrai, le nom de *cause* à la matière ou à la forme d'un objet, mais nous avons des causes finales, des causes instrumentales, des causes occasionelles, et je ne sais combien d'autres causes encore.

Ainsi le mot *cause* a été tellement prostitué, et on lui a fait prendre tant de significations différentes dans les écrits philosophiques et dans la langue vulgaire, que sa signification propre et originelle s'est perdue dans le nombre.

La détermination des causes qui président aux phénomènes de la nature, outre le plaisir de la curiosité satisfaite, nous offre un résultat important; elle nous fait savoir dans quelles occasions nous devons attendre le retour de ces phénomènes, et comment nous pouvons les reproduire. Cette connaissance est d'une haute utilité dans la vie; nous l'obtenons en observant le fait qui, dans l'ordre de la nature, précède les phénomènes, qui s'y trouve associé, et auquel pour cette raison nous donnons le titre de *cause*.

Si l'on approche un aimant d'une boussole, l'aiguille, qui était en repos, commence soudain à se mouvoir, et dirige sa pointe vers l'aimant, ou du côté opposé. Si l'on demande à un matelot ignorant quelle est la cause de ce mouvement de l'aiguille, il n'est pas en peine d'une réponse : il vous dit que c'est l'aimant; et la preuve en

est claire; car éloignez l'aimant, l'effet cesse; rapprochez-le, et l'effet se produit de nouveau. Il est donc manifeste pour les sens que l'aimant est la cause du mouvement.

Un philosophe cartésien pénètre plus profondément dans la cause de ce phénomène; il observe que l'aimant ne touche pas l'aiguille, et ne peut par conséquent lui donner d'impulsion; il plaint l'ignorance du matelot: l'effet est produit, dit-il, par une émanation magnétique ou une matière subtile, qui passe de l'aimant à l'aiguille et la force à changer de place; il peut même vous montrer, dans une figure, par où l'émanation sort de l'aimant, quel circuit elle parcourt, et par quel chemin elle revient au point de départ; et c'est ainsi qu'il croit comprendre parfaitement comment et par quelle cause le mouvement de l'aiguille est produit.

Un philosophe newtonien demande quelle preuve on peut offrir de l'existence des émanations magnétiques, et il n'en trouve aucune; il la tient donc pour une fiction, pour une pure hypothèse, et il a appris que les hypothèses ne doivent avoir aucune place dans la philosophie de la nature. Il confesse son ignorance de la cause réelle du mouvement, et il pense que sa tâche, comme philosophe, est seulement de découvrir par l'expérience, selon quelles lois il se produit dans tous les cas.

Ces trois personnes diffèrent beaucoup d'avis sur la cause réelle du phénomène, et celui qui en sait le plus est celui-là même qui avoue n'en rien savoir; cependant tous les trois parlent la même langue, et reconnaissent que la cause du mouvement de l'aiguille est la force attractive et répulsive de l'aimant.

Ce que nous venons de dire peut s'appliquer à tout phénomène qui tombe dans la sphère de la philosophie

naturelle. On s'abuse quand on s'imagine pouvoir indiquer la véritable cause efficiente d'un fait quelconque.

La découverte la plus importante qu'on ait jamais faite dans les sciences physiques est celle de la loi de gravitation; elle jette tant de clarté sur le système du monde qu'elle semble comme une lumière descendue du ciel; mais l'auteur de cette découverte savait parfaitement qu'il n'avait pas saisi la cause réelle des phénomènes, mais seulement la loi ou la règle selon laquelle agit la cause inconnue pour les produire.

Les philosophes exacts attachent un sens précis aux termes qu'ils emploient dans la science, et, quand ils prétendent montrer la cause d'un phénomène de la nature, ils entendent par *cause* une loi de la nature dont ce phénomène est la conséquence nécessaire.

L'objet de la philosophie naturelle, comme Newton nous l'enseigne expressément, peut se réduire à ces deux chefs : premièrement, par une juste induction fondée sur l'observation et l'expérience, découvrir les lois de la nature; et secondement, appliquer ces lois à l'explication des phénomènes. C'était là le seul but auquel ce grand philosophe aspirât et qu'il crût accessible, et il l'atteignit avec éclat dans ses découvertes sur les mouvements des planètes et sur les rayons de la lumière.

Mais tous les phénomènes à la portée de nos sens eussent-ils été expliqués d'après des lois générales rigoureusement déduites de l'expérience; en d'autres termes, les sciences physiques fussent-elles parvenues à la dernière perfection, elles n'auraient pas mis en lumière la cause réelle d'un seul phénomène de la nature.

Les lois physiques sont les règles d'après lesquelles se produisent les effets; mais il faut qu'une cause agisse selon ces règles : les règles de la navigation n'ont jamais

fait naviguer un vaisseau ; les règles de l'architecture n'ont jamais bâti une maison.

Les physiciens, en observant attentivement à l'ordre de la nature, ont découvert un grand nombre de ses lois, et les ont heureusement appliquées à l'explication de beaucoup de phénomènes; mais ils n'ont jamais déterminé la cause efficiente d'un seul fait, et jamais ceux qui ont une notion distincte des principes de la science n'ont affiché une pareille prétention.

Sur le théâtre de la nature, nous voyons d'innombrables effets qui impliquent un agent doué de puissance; mais l'agent est derrière la scène. Est-ce la cause suprême toute seule ; est-ce une cause ou plusieurs causes subordonnées; et si le Tout-Puissant délègue de pareilles causes, quelle est leur nature, leur nombre, leurs différents offices? ce sont là des secrets cachés, pour de sages raisons sans doute, aux regards de l'humanité.

C'est seulement pour les actions humaines qui peuvent être imputées à blâme ou à louange, qu'il est nécessaire de connaître quel est l'agent véritable; et ici la nature nous a donné toute la lumière dont nous avons besoin.

CHAPITRE VII.

ÉTENDUE DE LA PUISSANCE HUMAINE.

Tout le mérite et toute la dignité de l'homme résident dans le bon usage de la puissance que lui a donnée son Créateur ; c'est un fonds qu'il est requis d'exploiter, et dont il doit rendre compte à celui qui l'a commis à sa foi.

Certains hommes ont reçu plus de puissance que d'autres, et le même homme n'en possède pas toujours le même degré. L'existence de cette puissance, son étendue et sa durée, dépendent exclusivement du bon plaisir du Tout-Puissant. Mais il doit s'en trouver une certaine quantité dans tout homme qui a un compte à rendre; car, me demander compte de ma conduite, l'approuver ou la désapprouver, quand je n'ai pas le pouvoir d'agir bien ou mal, est absurde; il n'est pas d'axiome d'Euclide plus évident que celui-là.

Comme la puissance est un don précieux, le mépriser est ingratitude envers le donateur; l'évaluer trop haut est orgueil et présomption, et conduit à des entreprises malheureuses. C'est donc un acte de sagesse qu'une juste estimation de notre puissance : *Quid ferre recusent, quid valeant humeri.*

Nous ne pouvons parler de la puissance de l'homme qu'en général, et comme notre notion de la puissance est relative aux effets qu'elle produit, nous ne pouvons estimer l'étendue de la puissance humaine que par les effets qu'elle est capable de produire.

Ce serait une erreur que d'estimer cette puissance par les effets qu'elle a réellement produits; car chacun de nous avait le pouvoir de faire beaucoup d'actes qu'il n'a pas accomplis, et de s'abstenir de beaucoup d'autres qu'il a faits; autrement il ne pourrait être un objet ni d'approbation ni de blâme aux yeux d'un être raisonnable.

Les effets de la puissance humaine sont directs ou indirects.

Je pense qu'on peut ramener les premiers aux deux suivants : donner certains mouvements à notre corps; imprimer certaine direction à nos pensées. Quant aux effets indirects tous sont produits par l'un ou par l'autre de ces moyens, ou par tous les deux à la fois.

Pour imprimer un mouvement quelconque à un corps étranger, il faut commencer par mouvoir notre propre corps comme instrument; et nous ne pouvons exciter une pensée dans une autre personne que par le moyen d'une pensée et d'un mouvement en nous-mêmes.

La puissance que nous avons de mouvoir notre propre corps n'est pas seulement limitée dans son étendue, elle est dans sa nature soumise à des lois mécaniques; on peut la comparer à un ressort qui a le pouvoir de se tendre ou de se détendre de lui-même, mais qui ne peut se tendre sans tirer également de deux côtés, ni se détendre sans pousser de deux côtés à la fois; en sorte que l'action du ressort est toujours accompagnée d'une réaction égale dans un sens contraire.

Si notre imagination peut nous représenter un être capable de mouvoir soit son corps entier sans le secours d'un autre corps, soit un de ses membres sans le secours d'un autre, l'expérience nous apprend que l'homme n'a pas cette puissance.

S'il porte tout son corps dans une direction avec une certaine quantité de mouvement, il ne peut le faire qu'en poussant la terre ou quelque autre corps dans la direction contraire avec une quantité de mouvement égale à la première; s'il ne fait qu'étendre son bras dans un sens, le reste de son corps est poussé avec une égale quantité de mouvement dans le sens opposé.

Il en est ainsi de tous les mouvements animaux et volontaires qui sont perçus par nos sens : ils sont produits par la contraction de certains muscles, et quand un muscle se contracte, il tire également des deux côtés. Quant aux mouvements qui précèdent la contraction du muscle et suivent la volition de l'animal, nous n'en savons rien, et nous ne pouvons rien en dire.

Nous ne savons même pas comment ces effets immédiats sont produits par notre volonté. Nous n'apercevons aucune liaison nécessaire entre notre volition, l'exertion de notre force, et le mouvement du corps qui les suit.

Les anatomistes nous apprennent que chaque mouvement volontaire du corps s'exécute par la contraction de certains muscles, et que les muscles se contractent par une action dérivée des nerfs. Mais, sans penser le moins du monde ni aux muscles, ni aux nerfs, nous voulons l'effet extérieur, et sans que nous nous en mêlions le mécanisme intérieur produit immédiatement cet effet.

C'est une des merveilles de notre constitution, et que nous avons lieu d'admirer; mais en rendre raison, dépasse la portée de l'esprit humain.

Qu'il y ait une harmonie établie entre notre volonté et l'opération des nerfs et des muscles qui exécutent les mouvements voulus, c'est un fait attesté par l'expérience. La volition est un acte de l'esprit; mais exerce-t-elle une action physique sur les nerfs et les muscles, ou bien est-elle seulement l'occasion d'un effet produit sur ces instruments par quelque autre force en vertu des lois établies par la nature, c'est un secret pour nous : tant la conception de notre propre pouvoir devient obscure, lorsque nous voulons remonter à sa source.

Nous avons de bonnes raisons de croire que la matière tire de l'esprit son origine, aussi bien que tous ses mouvements; mais comment ou de quelle manière est-elle mue par l'esprit? comment a-t-elle été créée par lui? nous sommes aussi ignorants sur l'un de ces points que sur l'autre.

Il est donc possible que ce que nous appelons les *effets immédiats* de notre puissance ne soient pas tels dans le sens le plus strict. Entre la volonté de produire l'effet et

la production; il peut y avoir des agents ou des instruments dont nous n'ayons pas connaissance.

Cette considération peut laisser quelque doute sur la question de savoir, si, dans le sens rigoureux, nous sommes la cause productrice des mouvements volontaires de notre corps; mais elle ne peut produire aucune incertitude quant à l'appréciation morale de nos actions.

L'homme qui sait que tel événement dépend de sa volonté, et qui, après délibération, veut le produire, est, dans le sens moral le plus strict, la cause de l'événement; et c'est avec justice qu'on le lui impute, quelles que soient les causes physiques qui aient concouru dans l'exécution.

Ainsi le malfaiteur qui forme le projet de tuer son voisin et qui l'accomplit volontairement, est sans aucun doute la cause du meurtre, quoiqu'il n'ait rien fait que lâcher la détente du fusil qui a porté le coup. Ce n'est pas lui qui a donné à la balle sa vitesse, à la poudre sa force expansive, à la pierre et à l'acier le pouvoir de produire le feu; mais il a su que ce qu'il faisait devait entraîner la mort de sa victime, et il l'a fait avec cette intention; par conséquent c'est avec justice qu'on lui impute l'assassinat.

Les philosophes peuvent donc disputer en toute sûreté de conscience sur la question de savoir si nous sommes à proprement parler les causes productrices des mouvements volontaires de notre corps, ou si nous en sommes seulement, comme le pense Mallebranche, les causes occasionelles; la solution de ce problème, s'il en a une, ne peut avoir aucun effet sur la conduite de l'homme.

La seconde branche des effets immédiats de notre puissance, est la direction que nous imprimons à nos pensées. Elle est comme la première bornée par diverses limi-

tes; plus étendue dans l'un que dans l'autre, elle varie aussi dans le même individu selon la disposition du corps et celle de l'esprit. Mais il est évident, d'après l'expérience et la conviction universelle du genre humain, que l'homme, quand il est libre de tout malaise d'esprit et de corps, possède à un haut degré la faculté de diriger ses pensées, et qu'il peut l'augmenter beaucoup par la pratique et l'habitude.

Si nous examinions avec rigueur la liaison qui existe entre nos volitions et la direction qu'elles impriment à nos pensées; si nous recherchions comment nous sommes capables de donner notre attention à un objet pendant un certain temps et de la porter sur un autre à notre gré, nous verrions peut-être qu'il est difficile de décider si l'esprit lui-même est l'unique cause des changements volontaires opérés dans la marche de ses pensées, ou si ces changements supposent le concours d'autres causes efficientes.

Je ne vois aucune bonne raison qui puisse empêcher d'étendre au pouvoir de diriger nos pensées, tout aussi bien qu'au pouvoir de mouvoir notre corps, la dispute sur les causes efficientes et occasionelles. Je pense que dans les deux cas cette controverse est sans terme, et que si l'on pouvait lui trouver une issue, elle resterait sans fruit.

Rien n'apparaît avec plus d'évidence à ma raison que la nécessité d'une cause efficiente pour tout changement dans la nature; mais quand j'essaie de comprendre comment agit une cause efficiente, soit sur la matière, soit sur l'esprit, je rencontre des ténèbres que mes facultés ne sont pas capables de pénétrer.

Quelque restreints que paraissent les effets directs de l'activité humaine, ses effets indirects ont une immense étendue.

Sous ce rapport la puissance de l'homme peut être comparée au Nil, au Gange, et aux autres grands fleuves qui se développent sur la surface de la terre, et qui, parcourant de vastes régions, répandent tantôt les bienfaits, tantôt les calamités sur leur passage : remontez ces fleuves jusqu'à leur origine, vous les voyez sortir de sources pour ainsi dire imperceptibles.

L'ordre d'un puissant monarque, qu'est-ce autre chose que le bruit de son souffle modifié par l'organe de la parole? Mais ce bruit peut avoir d'immenses résultats; il peut lever des armées, équiper des flottes, et jeter la guerre et la désolation sur une grande partie de la terre.

L'individu le plus chétif de l'espèce humaine a un immense pouvoir pour faire le bien, et beaucoup plus encore pour se nuire à lui-même et aux autres.

De là nous pouvons conclure, je pense, que malgré la dépravation humaine et les justes plaintes qu'elle excite, en général cependant les hommes sont disposés à user de leur puissance pour le bien plutôt que pour le mal. Le mal est beaucoup plus en leur pouvoir que le bien; et s'ils avaient autant de disposition à faire le mal qu'à faire le bien, la société humaine ne pourrait subsister, et l'espèce disparaîtrait bientôt de la face du monde.

Considérons d'abord les effets que peut produire la puissance humaine sur le monde matériel.

Elle est, il est vrai, bornée à notre planète; nous ne pouvons nous transporter dans une autre, ni rien changer aux mouvements annuels ou diurnes de celle que nous habitons.

Mais d'abord la puissance humaine peut opérer de grandes métamorphoses à la surface du globe; elle peut ensuite amener au jour les métaux et les minéraux ensevelis dans son sein.

L'Etre suprême pouvait faire sans doute que la terre fournît aux besoins de l'homme sans la culture et le travail; beaucoup d'animaux d'un ordre inférieur, qu'on ne voit ni planter, ni semer, ni filer, sont pourvus par la bonté du ciel : il n'en est pas ainsi de l'homme.

Il lui a été donné des facultés et une industrie qui peuvent beaucoup pour subvenir à ses besoins, et la loi du travail lui a été imposée.

Ses besoins surpassent ceux des autres animaux qui habitent ce globe; mais ses ressources sont proportionnées à ces besoins, et se trouvent placées dans les limites de son pouvoir.

La nature laisse la terre dans un état qui demande le travail des hommes pour fournir à leurs besoins; mais dans la plupart des lieux la terre se prête si bien à la culture, que sous la main humaine elle peut nourrir cent fois le nombre d'hommes qu'elle nourrirait, si on la laissait inculte.

Dans chaque climat, chaque peuplade est obligée de travailler pour sa subsistance et son bien-être; elle est d'autant mieux pourvue qu'elle travaille davantage.

C'est évidemment l'intention de la nature que l'homme soit laborieux, et qu'il déploie les facultés de son corps et de son esprit pour son propre bien, et pour le bien général. Par le bon usage de ses facultés, il peut augmenter de beaucoup la fertilité de la terre, et se procurer un grand accroissement d'aisance et de prospérité.

Défricher, cultiver et fumer la terre; planter et semer; bâtir des villes et des ports; dessécher les marais; saigner les lacs; rendre les rivières navigables; les unir par des canaux; travailler les produits bruts que le sol bien cultivé fournit en abondance; échanger les denrées et les fruits de l'industrie : voilà les moyens de faire d'une

solitude sauvage le siége d'un empire opulent et populeux.

Si nous comparons la ville de Venise, le royaume de Hollande, l'empire de la Chine, avec les contrées qui n'ont jamais senti la main du travail, nous pourrons concevoir jusqu'à quel point la puissance de l'homme sur le monde matériel change la face de la terre, et fournit à toutes les jouissances de la vie.

Mais pour améliorer, il faut que l'homme lui-même s'améliore.

Ses facultés animales suffisent à la conservation de l'espèce; elles croissent comme les arbres de la forêt, qui ne demandent que la séve du sol et la rosée du ciel.

Ses facultés rationnelles et morales sont, comme la terre, naturellement brutes et arides, mais susceptibles d'un haut degré de culture; et cette culture, l'homme doit la recevoir de ses parents, de ses maîtres, de ceux avec qui il vit en société, et aussi de sa propre industrie.

Si nous considérons les perfectionnements que l'homme peut opérer dans son esprit et dans l'esprit des autres, nous reconnaîtrons qu'ils sont immenses.

D'abord en lui-même il peut produire une grande amélioration, en acquérant les trésors des connaissances utiles, le savoir-faire dans les arts, la pratique de la sagesse, de la prudence, de l'empire de soi et des autres vertus. C'est la loi de la nature, que les qualités qui élèvent et ennoblissent l'espèce humaine lui soient gagnées par de constants efforts, et que l'indolence engendre les défauts qui la rabaissent au-dessous de la condition des brutes.

Ensuite, sur l'esprit des autres, il peut puissamment agir par des moyens qui sont à sa portée, par une bonne éducation, par une instruction bien entendue, par la persuasion, le bon exemple et la discipline des lois et du gouvernement.

Il est hors de doute que ces moyens n'aient déjà produit d'heureux effets sur le perfectionnement des individus, et des peuples; mais si on les appliquait partout avec l'habileté et le talent dont la sagesse de l'homme est capable, on ne peut calculer à quelle hauteur s'élèveraient la prospérité des états et le perfectionnement de la race humaine.

Quelle noble, quelle divine mission est confiée à nos forces! Comme elle doit réveiller le zèle des parents, des maîtres, des législateurs, des magistrats, de tous les hommes enfin, quel que soit le poste qu'ils occupent, et les exciter à presser pour leur part l'accomplissement d'une fin si glorieuse !

La puissance que nous avons sur notre esprit et sur l'esprit des autres, si nous remontons jusqu'à son origine, est enveloppée de ténèbres, non moins que la puissance de mouvoir notre corps et les corps étrangers.

Jusqu'à quel point sommes-nous des causes efficientes ou des causes occasionelles, c'est ce que je ne prétends pas déterminer.

Nous savons que l'habitude cause de grands changements dans l'esprit; mais comment les produit-elle, nous n'en savons rien; nous savons que l'exemple a une influence puissante, et dans nos premières années presque irrésistible, mais nous ne savons pas comment agit cette influence; enfin la communication de la pensée, du sentiment et de la passion d'un esprit à un autre, a en elle-même quelque chose d'aussi mystérieux que la commuuication du mouvement entre deux corps.

Nous voyons un événement en suivre un autre en vertu des lois établies par la nature; nous avons l'habitude d'appeler le premier la *cause*, et le second l'*effet*, et cependant nous ignorons le lien qui les unit. Pour

produire un phénomène, nous employons des moyens qui par les lois de la nature sont en connexion avec ce fait; nous nous appelons nous-mêmes la *cause* du phénomène, et cependant d'autres causes efficientes ont pu jouer le principal rôle dans l'opération.

En somme, la puissance humaine, dans son existence, son étendue et son action, dépend entièrement de Dieu et des lois naturelles qu'il a établies; l'orgueil et l'arrogance ne doivent donc pas trouver place chez le plus puissant des fils de l'homme. Mais en même temps, ce degré de puissance que nous avons reçu de la bonté du ciel est un des plus nobles présents que Dieu nous ait faits; nous ne devons donc pas y rester indifférents, de crainte d'en mal user et de nous montrer ingrats.

L'étendue de notre puissance est parfaitement assortie à notre condition, qui est un état de perfectionnement et de discipline; elle suffit pour nous animer aux plus nobles efforts; par le bon usage de ce céleste présent la nature humaine, dans l'individu comme dans l'état, peut parvenir à un haut degré de dignité et de bonheur, et la terre devenir un paradis; au contraire, l'abus ou la corruption de cette puissance est la source de la plupart des maux qui affligent l'humanité.

ESSAI II.

DE LA VOLONTÉ.

CHAPITRE I.

OBSERVATIONS SUR LA VOLONTÉ.

Tout homme a conscience du pouvoir de se déterminer dans les choses qu'il regarde comme dépendantes de sa détermination ; c'est à ce pouvoir qu'on donne le nom de *volonté* ; et comme il est d'usage, en parlant des opérations de l'esprit, d'appliquer le même nom à la faculté et à l'acte qu'elle produit, le mot de *volonté* s'emploie souvent pour signifier l'acte de se déterminer, qui plus proprement est appelé *volition*.

Volition signifie donc l'acte de vouloir ou de se déterminer, et *volonté* s'emploie indifféremment pour signifier la faculté de vouloir et l'acte de cette faculté.

Mais le mot *volonté*, surtout dans les écrits des philosophes, a souvent une signification plus étendue, que nous devons distinguer avec soin de celles que nous venons de lui assigner.

Dans la division générale de nos facultés en *entendement* et *volonté*, nos passions, nos désirs et nos affections sont compris sous le second terme ; et on lui fait signifier ainsi, non-seulement la résolution d'agir ou de ne pas agir, mais encore tous les motifs et toutes les incitations qui la précèdent.

Voilà, sans doute, comment certains philosophes ont été conduits à représenter le désir, l'aversion, la crainte, l'espérance, la joie, la tristesse, en un mot tous nos désirs, toutes nos passions et toutes nos affections, comme des modifications différentes de la volonté; ce qui tend, ce me semble, à confondre des choses très-différentes de leur nature.

L'avis donné à un homme, et la détermination qui suit cet avis, sont des choses si différentes en elles-mêmes qu'il serait impropre de les appeler des modifications d'une seule et même chose; de même les motifs d'une action, et la résolution d'agir ou de ne pas agir, n'ont rien de commun dans leur nature, et par conséquent ne doivent pas être confondues sous un seul nom, ou représentées comme les différentes modifications d'un même fait.

C'est pour cette raison, qu'en parlant de la *volonté* dans cet Essai, je ne comprends sous ce terme aucune des incitations ni aucun des motifs qui peuvent avoir une influence sur nos déterminations, mais uniquement la détermination elle-même et le pouvoir de la prendre.

Locke a examiné cette opération de l'esprit avec plus d'attention, et l'a définie avec plus d'exactitude que n'ont fait après lui des auteurs qui ne manquent pas de mérite.

Il définit la *volition* « un acte de l'esprit exerçant avec « connaissance l'empire qu'il suppose avoir sur quelque « partie de l'homme, pour l'appliquer à quelque action « particulière ou pour l'en détourner [1]. »

On peut la définir plus brièvement, la détermination de faire ou de ne pas faire une chose que nous concevons être en notre pouvoir.

[1] *Essai*, liv. II, chap. XXI, § 15.

Si je prétendais donner par là une définition strictement logique, on pourrait m'objecter, que *détermination* n'est qu'un synonyme de *volition*; mais nous devons observer que les actes les plus simples de l'esprit n'admettent pas de définition logique : le moyen de nous en faire une notion distincte, c'est de considérer attentivement ces actes quand ils ont lieu en nous; sans cela, aucune définition ne pourra nous en donner une idée claire.

En conséquence, plutôt que de rechercher péniblement une définition de la volonté, je me contenterai de présenter quelques observations qui pourront nous aider à l'observer et à la distinguer des autres actes de l'esprit que l'ambiguité des mots peut faire confondre avec elle.

1. Tout acte de la volonté doit avoir un objet. Quiconque veut, doit vouloir quelque chose, et ce qu'il veut s'appelle l'*objet* de sa volition. Comme un homme ne peut penser sans penser à quelque chose, ni se souvenir sans se souvenir de quelque chose, de même il ne peut vouloir sans vouloir quelque chose; donc tout acte de volonté doit avoir un but, et il faut que celui qui veut ait une conception plus ou moins distincte de ce qu'il veut.

Par là, les choses faites volontairement sont distinguées de celles qu'on fait par instinct, ou par habitude.

Un enfant en bonne santé, quelques heures après sa naissance, éprouve la sensation de la faim, et si l'on applique sa bouche à la mamelle il suce et avale sa nourriture le mieux du monde; nous n'avons aucune raison de croire qu'il ait eu auparavant aucune idée de cette opération complexe, ni de la manière dont elle s'accomplit; on ne peut donc dire proprement qu'il *veuille* teter.

Nous pourrions rapporter d'innombrables exemples d'actes faits par les animaux sans aucune conception préalable de ce qu'ils vont faire, et sans l'intention de l'exé-

cuter; ils agissent par un instinct secret et aveugle dont la cause efficiente nous est cachée; si l'acte a évidemment une intention, elle n'est pas dans l'animal, mais dans le Créateur.

Nous ne pouvons pas non plus appeler proprement *volontaires* les actes faits par habitude. Nous fermons les yeux plusieurs fois par minute pendant la veille, et personne n'a conscience de vouloir cet acte aussi souvent qu'il l'accomplit.

2. L'objet immédiat de la volonté doit être quelque action qui nous soit propre.

Par là, la volonté se distingue de deux actes de l'esprit qui prennent quelquefois son nom, et peuvent se confondre avec elle; je veux parler du *désir* et du *commandement*.

Locke a très-bien établi la distinction entre la volonté et le désir; cependant elle a échappé à beaucoup d'écrivains plus récents qui ont représenté le désir comme une modification de la volonté.

Le désir et la volonté s'accordent en ce point qu'il leur faut à l'un et à l'autre un objet dont nous devons avoir quelque idée; tous deux doivent par conséquent être accompagnés de quelque degré d'intelligence; mais ils diffèrent sous plusieurs rapports.

L'objet du désir peut être une chose qu'un appétit, une passion, une affection nous porte à poursuivre; il peut être un événement que nous croyons heureux pour nous, ou pour ceux à qui nous sommes attachés. Je puis avoir le désir d'un aliment, d'une boisson, d'un soulagement à mes peines; mais ce serait mal s'exprimer que de dire que j'ai la volonté d'un aliment, la volonté d'une boisson, la volonté d'un soulagement à mes peines. Il y a donc une distinction dans le langage ordinaire entre le

désir et la volonté, et voici sur quoi elle repose : ce que nous voulons doit être une action, et une action qui nous soit propre ; tandis qu'il est possible que l'objet de notre désir non-seulement ne soit pas notre propre action, mais même ne soit pas une action du tout.

Un homme désire que ses enfants soient heureux et qu'ils se comportent bien ; leur bonheur n'est nullement une action ; leur bonne conduite n'est pas son action, mais la leur.

Pour ce qui regarde nos propres actions, nous pouvons désirer ce que nous ne voulons pas, et vouloir ce que nous ne désirons pas, même ce que nous avons en grande aversion.

Un homme qui a soif désire vivement boire, mais pour quelque raison qui lui est propre, il résout de ne pas satisfaire ce désir ; un juge par considération pour la justice ou le devoir de sa charge, condamne un criminel à mort, lorsque l'humanité ou une affection particulière lui fait désirer qu'il vive ; on peut prendre pour sa santé une boisson amère pour laquelle on n'a point de désir, mais un grand dégoût. Ainsi le désir, même quand son objet est une action qui nous est propre, n'est qu'une excitation à vouloir, et non pas une volition ; la détermination de l'esprit peut être de ne pas faire ce que nous désirons faire. Mais comme le désir est souvent accompagné de la volonté, nous sommes sujets à négliger la distinction qui les sépare.

Un *commandement* est appelé quelquefois une *volonté*, quelquefois un *désir* ; mais quand ces mots sont employés dans leur sens propre, ils signifient trois actes différents de l'esprit.

L'objet immédiat d'une volition est une action qui nous est propre ; l'objet d'un commandement est l'ac-

tion d'une autre personne, sur laquelle nous prétendons autorité; l'objet d'un désir peut n'être pas une action du tout.

Quand nous donnons un ordre, tous ces actes concourent, et comme ils vont de compagnie il arrive souvent que dans la langue on donne à l'un le nom qui proprement n'appartient qu'à l'autre.

En effet, un commandement est un acte volontaire : il faut qu'il y ait volonté de commander; un désir est ordinairement le motif de cette volonté, et le commandement en est l'effet.

On pourrait penser peut-être qu'un commandement n'est qu'un désir exprimé par la parole; mais il n'en est pas ainsi; car un désir peut être exprimé sans qu'il y ait de commandement, et l'on peut même donner un commandement sans désirer que la chose commandée soit faite. Il y a eu des tyrans qui ont imposé à leurs sujets des ordres vexatoires pour recueillir les amendes de la désobéissance, ou fournir un prétexte à des châtiments.

Nous pourrions observer de plus qu'un commandement est un acte social. Il ne peut avoir d'existence que par la communication de notre pensée à un être intelligent; et par conséquent il implique la croyance qu'un pareil être existe, et que nous pouvons lui communiquer nos pensées.

Au contraire, le désir et la volonté sont des actes solitaires, qui n'impliquent aucune communication, ni aucune croyance de ce genre.

En résultat donc, l'objet immédiat de la volition ne peut être qu'une action, et une action qui nous soit propre.

3. Il faut que la volition ait un objet que nous pensions être en notre pouvoir et dépendre de notre volonté.

Nous pourrions désirer de faire une visite à la lune ou à la planète de Jupiter, mais nous ne pourrions pas vouloir cette entreprise, parce que nous savons qu'elle n'est pas en notre puissance. Si un fou tentait un effort semblable, il faudrait d'abord que sa folie lui eût fait croire que ce voyage est en son pouvoir.

Pendant le sommeil ; un homme peut être frappé d'une paralysie qui le prive de la parole ; quand il s'éveille il s'efforce de parler, ignorant qu'il en a perdu la faculté ; mais lorsque l'expérience le lui a appris, il ne fait plus d'effort.

Le même homme, sachant qu'on a quelquefois recouvré la parole après l'avoir perdue par une attaque de paralysie, pourra tenter un effort de temps en temps ; dans ce cas néanmoins il n'aura pas proprement la volonté de parler, mais la volonté d'essayer s'il en a le pouvoir.

C'est ainsi que nous pouvons essayer de soulever un poids trop lourd pour nous ; mais nous ignorions qu'il le fût, ou bien nous voulions mettre nos forces à l'épreuve. Il est donc évident que l'objet de notre volition doit toujours nous paraître soumis à notre puissance et dépendant de notre volonté.

4. De plus, quand nous voulons faire une chose sur-le-champ, la volition est accompagnée d'un effort pour exécuter ce que nous avons voulu.

Si l'on veut lever de terre un pesant fardeau, on fait un effort proportionné au poids qu'on lui suppose. Un grand poids, demande un grand effort ; un effort moindre suffit à un poids plus léger. A la vérité, nous disons que pour lever un corps très-petit, il ne faut pas du tout d'effort ; mais cette façon de parler n'est ce me semble qu'une figure par laquelle les très-petits objets sont comptés pour rien, ou bien elle vient de ce que nous ne faisons

pas attention aux efforts très-faibles, et n'avons pas de noms pour les désigner.

Les grands efforts, soit du corps, soit de l'esprit, sont accompagnés de difficultés ; si on les prolonge, ils produisent une fatigue qui en exige l'interruption : par là nous sommes portés à les examiner et à les nommer. Le nom d'*effort* leur est communément attribué, au lieu que ceux qui sont faits sans peine et ne laissent aucune trace sensible, passent sans examen et sans nom, quoiqu'ils soient du même genre que les premiers et n'en diffèrent que de degré.

Nous avons conscience de l'effort qui accompagne les déterminations, pour peu que nous voulions lui donner d'attention ; il n'y a pas de circonstance où nous soyons actifs dans un sens plus rigoureux.

5. Enfin, dans toutes les déterminations de quelque importance, il faut que l'état précédent de l'esprit nous ait donné une disposition ou un penchant à la détermination.

Si l'esprit était toujours dans une complète indifférence, sans incitation, ni motif, ni raison pour agir ou s'abstenir, pour suivre telle route ou telle autre, notre activité n'ayant ni but à poursuivre, ni règle pour diriger ses mouvements, eût été un présent inutile ; nous resterions tout-à-fait oisifs, sans avoir jamais la volonté de rien faire, ou nos volitions deviendraient absolument insignifiantes et futiles, n'ayant le caractère ni de la folie ni de la sagesse, ni du vice ni de la vertu.

Nous avons donc lieu de croire que toute créature à qui Dieu a donné quelque degré de puissance active, a reçu aussi quelques principes d'action pour diriger cette puissance vers le but auquel elle est destinée.

Il est évident qu'il y a dans la constitution de l'homme

divers principes d'action appropriés à notre condition sur la terre. L'examen particulier de ces principes fera le sujet de l'Essai suivant; dans celui-ci, nous les considérerons seulement en général, dans leur rapport avec la volition et dans l'influence qu'ils exercent sur elle.

CHAPITRE II.

INFLUENCE DES MOTIFS SUR LA VOLONTÉ.

Nous venons au monde ne sachant rien, et cependant il faut que nous fassions beaucoup de choses pour notre subsistance et notre bien-être. Un nouveau-né peut être porté et réchauffé par sa nourrice, mais il faut qu'il suce et avale le lait par lui-même, et cela avant de savoir ce que c'est que sucer et avaler, et comment ces deux actes s'accomplissent. Il est conduit par la nature à les exécuter sans savoir ce qu'il fait, ni dans quel but il agit : c'est ce que nous appelons *instinct*.

Dans beaucoup de cas la nature ne nous laisse pas le temps de prendre une détermination; les actions doivent se faire avec tant de rapidité que la conception et la volition de chaque mouvement seraient impossibles. Alors c'est tantôt l'instinct, tantôt l'habitude qui vient à notre secours.

Quand un homme chancelle et perd son équilibre, le mouvement nécessaire pour prévenir sa chute viendrait trop tard, s'il était la conséquence d'une réflexion sur le meilleur parti à prendre et d'un effort volontaire dirigé dans ce but : l'homme ici agit instinctivement.

Celui qui bat du tambour, ou qui joue de la flûte

n'a pas le temps de décider chaque mouvement et chaque pause par une détermination volontaire ; mais l'habitude qu'un long exercice lui a donnée supplée à l'impuissance de la volonté.

Nous faisons donc beaucoup de choses par instinct et par habitude, sans aucun exercice du jugement ni de la volonté.

Dans d'autres cas la volonté intervient, mais sans jugement.

Supposons qu'un homme sache que pour vivre il faut manger ; que mangera-t-il, en quelle quantité et combien de fois dans un jour ? sa raison ne peut répondre à aucune de ces questions, ni par conséquent lui donner aucune règle. Ici encore, la nature, comme une mère indulgente, supplée au défaut de la raison, en lui donnant d'une part, l'appétit, qui lui apprend quand il doit prendre son repas, en quelle proportion et combien de fois par jour, et, de l'autre, le goût, qui l'avertit des aliments qu'il doit admettre ou rejeter. Et il est beaucoup mieux dirigé par ces principes, qu'il ne le serait par toutes les connaissances qu'il est capable d'acquérir.

Comme l'auteur de la nature nous a donné certains principes d'action pour suppléer à l'imperfection de nos lumières, il nous en a donné d'autres pour suppléer à l'imperfection de notre sagesse et de notre vertu.

Les désirs, les affections et les passions naturelles, qui sont communes au sage et au fou, au bon et au méchant, et même aux plus intelligents d'entre les animaux, servent très-souvent à diriger la marche des actions humaines. Par ces principes, les hommes peuvent remplir les devoirs les plus rigoureux de la vie sans songer au devoir, et, sans penser au mieux, tenir la meilleure conduite ; c'est ainsi qu'un vaisseau est emporté vers sa destination

par un vent favorable, sans que l'équipage ait besoin de jugement ou d'adresse pour le diriger.

L'appétit, l'affection, ou la passion, nous donnent une impulsion qui n'implique aucun jugement, qui est tantôt faible, tantôt forte, et que nous pouvons même concevoir irrésistible. Il en est ainsi dans la folie : les fous ont leurs appétits et leurs passions, mais ils manquent d'empire sur eux-mêmes : voilà pourquoi nous n'imputons pas leurs actions à l'homme, mais à la maladie.

Dans les actions qui procèdent de la passion ou de l'appétit, nous sommes passifs d'une part, et actifs de l'autre; elles sont donc en partie attribuées à la passion; et l'homme en est tout-à-fait déchargé quand on suppose la passion irrésistible.

Un sauvage d'Amérique juge comme nous en cette matière; quand dans un accès d'ivresse il a tué son ami, et qu'ensuite il revient à lui-même, il s'afflige vivement de ce qu'il a fait; mais il allègue que c'est la boisson et non pas lui qui est la cause du meurtre.

Nous ne supposons pas que les brutes aient aucun principe supérieur qui règle leurs appétits et leurs passions; et voilà pourquoi leurs actes ne sont pas soumis à une obligation. Les hommes se trouvent dans le même état pendant l'enfance, la folie, et le délire de la fièvre : ils ont des appétits et des passions; mais ils manquent de ce qui fait de nous des agents moraux, de ce qui nous rend responsables de notre conduite, et l'objet de l'approbation ou du blâme.

Dans certains cas, une forte impulsion de l'appétit ou de la passion peut être en lutte avec une impulsion plus faible : alors aussi il peut y avoir détermination et action sans jugement.

Supposons qu'un soldat reçoive l'ordre de monter à la

brèche et soit certain d'une mort immédiate s'il recule; il n'a pas besoin de courage pour aller en avant, la crainte suffit; la certitude de périr en reculant l'emporte sur la crainte d'être tué en avançant; l'homme est poussé par des forces contraires, et il ne faut ni jugement, ni effort pour céder à la plus puissante. Un chien affamé agit par le même principe quand on lui présente de la nourriture avec la menace de le battre s'il y touche; la faim le pousse en avant, mais la crainte le retient avec plus de force, et c'est l'impulsion la plus puissante qui prévaut.

On voit par là que dans un grand nombre de nos actions volontaires, nous pouvons agir d'après l'impulsion de l'appétit, de l'affection ou de la passion, sans aucun exercice du jugement, à-peu-près comme semblent faire les animaux.

Quelquefois cependant il règne dans notre esprit un calme qui n'est pas troublé par le souffle des passions, et l'homme, à l'abri de leur influence, peut librement choisir sa route dans le voyage de la vie. Alors il pèse tranquillement les biens et les maux qui sont à une trop grande distance pour exciter aucun mouvement passionné; il embrasse l'ensemble, et juge de ce qui est le mieux, sans éprouver aucun penchant qui l'entraîne vers l'un ou l'autre côté; il prononce pour lui-même comme il le ferait pour un autre dans la même situation; et ici la décision doit être imputée entièrement à l'homme, et nullement à la passion.

Tout homme parvenu à la maturité de l'intelligence, s'il a fait quelque attention à sa propre conduite et à celle des autres, possède une mesure plus ou moins exacte des biens et des maux; il estime ce que valent la santé, la réputation, les richesses, les plaisirs, la vertu, l'approbation de soi-même, et l'approbation du Créateur; ces biens et leurs contraires ont au tribunal im-

passible de son jugement différents degrés d'importance.

Quand on examine si la santé doit être préférée à la force du corps, la renommée aux richesses, une bonne conscience et l'approbation divine à tout autre bien qui puisse leur être opposé, il me semble qu'il y a là une délibération du jugement, et non une impulsion de la passion ou de l'appétit.

Pour qu'une chose mérite notre recherche, il faut qu'elle ait du prix en elle-même, ou qu'elle soit le moyen d'atteindre une chose qui en ait.

C'est par le jugement que nous distinguons les moyens les mieux appropriés à une fin: cela est évident et je pense que tous les philosophes sont d'accord sur ce point; mais quelques-uns n'admettent pas qu'il appartienne au jugement d'apprécier le mérite des différents buts et la préférence que l'un peut mériter sur l'autre.

Dans l'acte de prononcer sur ce qui est bien ou mal, et de décider lequel l'emporte de plusieurs biens différents, on pense que nous sommes guidés, non par le jugement, mais par quelque goût naturel ou acquis, en vertu duquel une chose nous agréé, tandis qu'une autre nous déplaît.

Par exemple, si un homme préfère du fromage à des écrevisses, et un autre des écrevisses à du fromage, il est inutile, dit-on, d'invoquer le jugement pour décider lequel de ces deux mets vaut le mieux; de même, si un homme préfère le plaisir à la vertu, un autre la vertu au plaisir, c'est là une affaire de goût, le jugement n'a rien à y voir. Telle est, ce me semble, l'opinion de quelques philosophes.

Je ne puis m'empêcher d'être d'un avis contraire; je pense que nous pouvons porter un jugement, et dans la question du fromage et des écrevisses, et dans la question plus importante du plaisir et de la vertu.

Qu'un homme trouve une saveur plus agréable dans le fromage, un autre dans les écrevisses; j'accorde que cette préférence n'implique point le jugement, et qu'elle dépend uniquement de la constitution du palais; mais si nous voulons décider lequel de ces deux hommes a le meilleur goût, je pense que la question doit être résolue par le jugement, et que, sans posséder cette faculté à un degré éminent, nous pouvons décider avec certitude que le goût de ces deux hommes est également bon, et qu'ils agissent également bien en préférant ce qui convient le mieux à leur palais et à leur estomac.

Bien plus, je présume que ces deux personnes malgré la différence de leurs goûts, s'accorderont parfaitement dans leurs jugements, et conviendront que leurs goûts sont également bons, et n'ont ni l'un ni l'autre aucun juste droit à la préférence.

Il est clair que, dans cet exemple l'office du goût est très-différent de celui du jugement, et que les hommes qui diffèrent le plus dans leurs goûts peuvent s'accorder parfaitement dans leurs jugements, même à l'égard des goûts par lesquels ils diffèrent.

Pour rendre l'autre cas semblable à celui-ci, il faut supposer que le partisan du plaisir et le partisan de la vertu s'accordent dans leurs jugements, et qu'aucun d'eux ne voit de raisons pour préférer le goût de l'un à celui de l'autre.

Si l'on fait cette supposition, j'accorderai qu'aucun des deux n'a le droit de condamner son adversaire. Chacun choisit selon son goût, dans des choses, qu'avec tout le discernement dont il est capable, il trouve parfaitement indifférentes.

Mais il faut observer, que cette supposition est inadmissible, quand il s'agit d'hommes, c'est-à-dire d'agents moraux. L'homme qui, avec tout le discernement

dont il est capable, ne peut reconnaître l'obligation attachée à la vertu, est un homme de nom, et nullement de fait; il est incapable de vertu ou de vice; il n'est pas un agent moral.

Le partisan du plaisir lui-même, quand son jugement n'est pas perverti, voit qu'il y a certaines actions qu'un homme ne doit pas faire, bien qu'il ait du penchant à les faire. Si un voleur pénètre dans la maison et emporte les biens du voluptueux, celui-ci est parfaitement convaincu que le voleur a mal agi et qu'il mérite un châtiment, bien que le voleur ait autant de goût pour les richesses que le voluptueux pour les plaisirs.

Il est incontestable qu'on a toujours reconnu dans la constitution de l'homme deux principes qui peuvent influer sur ses actions volontaires; on a donné à ces principes les noms généraux de *passion* et de *raison*, et nous trouvons dans toutes les langues des mots équivalents.

Sous le premier terme sont compris les divers principes d'action qu'on observe dans les brutes et dans les hommes qui n'ont pas l'usage de la raison; *appétits*, *affections*, *passions*, sont les noms par lesquels ces principes sont désignés, et ces noms ne sont pas si exactement distingués dans le langage ordinaire qu'ils ne soient employés de temps en temps l'un pour l'autre; néanmoins, tous ces principes ont cela de commun qu'ils entraînent l'homme vers un certain objet, sans lui permettre de considérer les suites, et par une sorte de violence; l'homme peut leur résister s'il est maître de lui-même, mais non pas sans combat.

Cicéron exprime ainsi leur puissance : « Hominem huc « et illuc rapiunt. » Le docteur Hutcheson a employé une expression semblable : « L'âme en est agitée, dit-il, et

« comme emportée par une impulsion brutale; *Quibus* « *agitatur mens et bruto quodam impetu fertur*. » Pour sentir cette influence, il n'est besoin ni de raison ni de jugement.

En ce qui regarde cette partie de la constitution humaine, je ne vois aucune différence entre l'opinion du vulgaire et celle des philosophes.

Quant à l'autre élément, qu'on appelle communément *raison* pour le distinguer de la *passion*, les philosophes modernes se sont engagés dans de subtiles disputes pour savoir s'il fallait lui laisser ce nom, ou le regarder comme une espèce de goût ou de sens interne.

Je n'examinerai point ici, si le nom de *raison* lui convient ou ne lui convient pas; je me bornerai à rechercher quelle sorte d'influence il exerce sur nos actions volontaires.

Tous les hommes doivent convenir, ce me semble, que cet élément est le côté humain de notre nature, tandis que la passion en est le côté animal; il agit d'une manière calme et froide; et il est si semblable à la raison, que ceux même qui ne reconnaissent pas son identité avec elle sont forcés d'alléguer cette ressemblance pour expliquer comment il en a toujours porté le nom.

De même que ce principe a reçu le nom de la raison, parce qu'il lui ressemble, de même on le met en opposition avec la passion, parce qu'il en diffère. On le considère comme ayant sur nous une influence si contraire à celle de la passion, que l'action froide, réfléchie, non passionnée est imputée à l'homme seul, soit qu'il y ait mérite ou démérite; tandis que l'acte où intervient la passion est en partie attribué à celle-ci, et retombe entièrement sur elle et nullement sur l'homme, quand on la juge irrésistible. Si l'agent pouvait et devait résister, on le blâme de n'avoir pas fait son devoir, mais la faute est allégée en proportion de la violence de la passion.

C'est ce principe calme, qui nous fait juger quels buts sont les plus dignes de notre poursuite; jusqu'à quel point chaque appétit et chaque passion peuvent être satisfaits; et dans quelle circonstance il faut leur résister.

Il nous enseigne non-seulement à contenir le feu de la passion quand elle nous égarerait, mais encore à éviter les occasions de l'enflammer; témoin Cyrus, qui refusa de voir sa belle captive, et remplit ainsi le devoir d'un homme prudent et d'un homme de bien. Ferme dans l'amour de la vertu, et en même temps convaincu de la faiblesse humaine, ce prince ne voulait pas la mettre à une trop rude épreuve; sa jeunesse, la beauté incomparable de sa captive, et toutes les circonstances qui tendaient à allumer ses désirs, relèvent encore le mérite de cette noble conduite.

C'est par de pareilles actions que se manifeste la supériorité de la nature humaine, et la différence essentielle qui la sépare de celle des bêtes. Chez ces dernières nous voyons une passion en combattre une autre, et la plus forte prévaloir; mais nous ne remarquons pas de principe réfléchi, qui soit supérieur à la passion et capable de lui donner la loi.

La différence qui existe entre ces deux parties de notre constitution peut être rendue plus frappante par un ou deux exemples où la passion l'emporte.

Un homme vivement provoqué, en frappe un autre avec lequel il devait rester en paix; il se blâme lui-même, et reconnaît qu'il n'aurait pas dû s'abandonner à sa passion; chacun approuve cette calme sentence : on est d'avis qu'il a mal fait de céder quand il aurait pu et qu'il aurait dû résister. Si l'on regardait la provocation comme au-dessus de la patience humaine, on ne le blâmerait pas;

c'est parce qu'on pense que la résignation était possible et obligatoire, qu'on lui adresse des reproches, tout en reconnaissant que la faute est diminuée de toute la grandeur de l'offense. Ainsi le mal est imputé en partie à l'homme, en partie à la passion. Mais si quelqu'un conçoit un dessein coupable contre son voisin, le médite et l'exécute de sang-froid, l'action n'admet pas d'excuse, elle est entièrement volontaire, et l'homme porte à lui seul tout le poids du mal fait et voulu.

Par les angoisses de la torture on force un homme de révéler un secret d'importance commis à sa foi : nous le plaignons au lieu de le blâmer; telle est la faiblesse de la nature humaine, que la résolution de la vertu elle-même peut être vaincue dans une pareille épreuve; mais, si sa force d'âme a pu résister aux supplices, nous admirons son courage comme celui d'un vrai héros.

Il est donc évident, selon moi, que le sens commun qui dans les matières de la vie commune doit avoir une grande autorité, conduit les hommes à distinguer en eux deux principes agissant sur leurs déterminations volontaires; d'une part, un principe irraisonnable qui nous est commun avec les brutes et qui se résout en appétits, en affections et en passions, et de l'autre un principe calme et rationnel. Le premier, dans beaucoup de cas, nous donne une forte impulsion, mais sans jugement, sans obligation; le second est toujours obligatoire : toute sagesse et toute vertu consiste à suivre ses arrêts, comme tout vice et toute folie à les violer. On peut résister aux impulsions de la passion, non-seulement sans regret, mais même avec un contentement et un triomphe intérieurs; mais la voix de la raison et du devoir n'est jamais méconnue sans remords et sans désapprobation secrète.

Les anciens philosophes faisaient, comme le vulgaire,

cette distinction entre les principes d'action. Les Grecs appelaient ὁρμὴ le principe irraisonnable; Cicéron le nomme *appetitus*, prenant ce mot dans un sens assez étendu pour lui faire comprendre toute disposition qui n'est pas fondée sur le jugement.

Νοῦς était le nom que les Grecs donnaient à l'autre principe; Platon l'appelle ἡγεμονικὸν, ou principe régulateur; et Cicéron dit : « Il y a deux impulsions naturelles ; « l'une consiste dans l'appétit, qui est l'ὁρμὴ des Grecs, et « qui entraîne l'homme au hasard; l'autre dans la raison « qui enseigne et expose ce qu'on doit faire ou éviter. Il « faut que la raison commande et que l'appétit obéisse. » « Duplex enim est vis animorum atque naturæ, una « pars in appetitu posita est, quæ est ὁρμὴ græcè, quæ « huc et illuc hominem rapit; altera in ratione, quæ do- « cet et explanat quid faciendum fugiendumve sit; ita « fit ut ratio præsit, appetitus obtemperet. »

Si j'ai développé ici cette distinction, c'est que les deux principes influent différemment sur la volonté. Leur influence diffère non-seulement de degré, mais de nature, et nous avons conscience de cette différence, quoiqu'il nous soit difficile de trouver des mots pour l'exprimer. Il nous sera peut-être plus facile de nous en former une idée par une comparaison.

Autre chose est de pousser un homme d'un coin de la chambre vers le coin opposé, autre chose est de lui persuader par des raisonnements de quitter sa place et d'aller ailleurs. Il peut céder à la force qui le pousse sans aucun exercice de ses facultés rationnelles; bien plus, il est contraint d'y céder s'il n'oppose pas une force égale ou supérieure : sa liberté est diminuée par l'impulsion, et s'il n'a pas assez de vigueur pour résister, elle est anéantie, et le mouvement ne peut lui être imputé. L'influence de l'ap-

pétit ou de la passion me paraît ressembler beaucoup à la force dont nous parlons ici. Suppose-t-on la passion irrésistible, on attribue l'acte uniquement à la passion, et nullement à l'agent; celui-ci a-t-il le pouvoir de résister et cède-t-il après avoir combattu, l'acte est imputé en partie à l'agent, en partie à la passion.

Si, au contraire, ce sont des raisonnements qui persuadent à un homme de quitter sa place, cette influence ressemble à celle du principe calme et rationnel. Que l'individu cède ou non aux raisonnements, la détermination est entièrement de son fait et doit lui être entièrement imputée. Des arguments, quel que soit le degré de leur force, ne diminuent pas la liberté humaine; ils produisent la froide conviction du devoir et ils ne peuvent rien davantage; au contraire, l'appétit et la passion nous entraînent à l'action, et diminuent notre liberté en proportion de leur puissance.

Chez la plupart des hommes le mouvement de la passion est plus efficace que la conviction pure, et les orateurs, dont la tâche est de persuader, jugent qu'il est aussi nécessaire de remuer les passions que de convaincre l'entendement. Ce sont là deux buts différents qu'on se propose dans tous les systèmes de rhétorique, et qui doivent être poursuivis par des moyens différents.

CHAPITRE III.

DES OPÉRATIONS DE L'ESPRIT QU'ON PEUT APPELER VOLONTAIRES.

Les facultés de l'entendement et de la volonté se distinguent facilement dans l'esprit, mais il arrive très-rare-

ment, si même jamais il arrive, qu'elles soient désunies dans l'action.

Dans la plupart des opérations de l'esprit qui ont un nom dans la langue et peut-être même dans toutes les deux facultés interviennent, et nous sommes à la fois intelligents et actifs.

Est-il possible que l'intelligence existe sans quelque degré d'activité ? c'est un problème difficile à résoudre ; mais en fait elles concourent toujours dans les opérations de notre esprit.

Il y a toujours quelque degré d'activité dans les opérations que nous rapportons à l'intelligence ; c'est ce qui fait que toujours et dans toutes les langues elles ont été exprimées par des verbes actifs, tels que *je vois, j'entends, je me rappelle, je conçois, je juge, je raisonne*. Et, d'un autre côté, il est certain que tout acte de la volonté doit être accompagné de quelque opération de l'entendement; car il faut que celui qui veut, conçoive ce qu'il veut, et c'est à l'entendement qu'appartient l'acte de concevoir.

Les opérations que je vais examiner dans ce chapitre ont été communément, je crois, rapportées à l'entendement; mais nous trouverons que la volonté y joue un si grand rôle qu'on peut, sans impropriété, les appeler *volontaires*. Elles sont au nombre de trois : *l'attention*, la *délibération*, et le *dessein*.

L'attention peut se porter sur un objet, soit des sens, soit de la raison, pour en éclaircir l'idée ou pour en découvrir la nature, les attributs et les rapports ; et tel est l'effet de l'attention que, sans elle, il nous est impossible d'acquérir ou de conserver une notion distincte.

Si quelqu'un entend un discours sans attention, que lui en reste-t-il? S'il voit sans attention l'église de Saint-

Pierre ou le Vatican, quel compte en peut-il rendre? Tandis que deux personnes sont engagées dans un entretien qui les intéresse, l'horloge sonne à leur oreille sans qu'ils y fassent attention : qu'en résulte-il? la minute suivante elles ne savent pas si l'horloge a sonné ou non. Cependant les oreilles n'étaient pas fermées : l'impression ordinaire a été faite sur l'organe de l'ouïe, sur le nerf auditif et sur le cerveau; mais, faute d'attention, le son n'a pas été perçu, ou bien il a passé en un clin-d'œil, sans laisser de trace dans la mémoire.

Nous ne voyons pas ce qui est devant nos yeux, quand notre esprit est préoccupé. Dans le tumulte d'une bataille, un soldat peut être blessé sans en rien savoir; jusqu'à ce qu'il s'aperçoive de la perte de son sang ou de ses forces.

La douleur la plus aiguë s'amortit, quand l'attention est fortement dirigée ailleurs. Une personne de ma connaissance, dans les angoisses de la goutte, avait coutume de demander l'échiquier; comme elle était passionnée pour ce jeu, elle remarquait qu'à mesure que la partie avançait et fixait son attention, le sentiment de la douleur s'apaisait, et que le temps paraissait plus court.

Archimède était, dit-on, absorbé par un problème mathématique, au moment où les Romains prenaient Syracuse, et il ne s'aperçut du malheur de sa patrie que lorsqu'un soldat força son asile, et lui donna le coup mortel : il ne se plaignit alors que d'une chose, c'est qu'il perdait une belle démonstration.

Il est inutile de multiplier les exemples pour prouver que quand une faculté de l'esprit est fortement engagée, les autres sont, pour ainsi dire, ensevelies dans un profond sommeil.

S'il est quelque chose qu'on puisse appeler *génie* dans

les matières de jugement ou de raisonnement, ce doit être le pouvoir de donner à un objet cette attention vigoureuse qui le fixe fortement sous les regards de l'esprit, jusqu'à ce qu'il ait été examiné sous toutes les faces.

L'imagination s'élance de la terre au ciel et du ciel à la terre, et cela peut être bon pour l'éclat et le pittoresque; mais la puissance du jugement et du raisonnement consiste au contraire à maintenir l'esprit immobile dans la contemplation ferme et attentive de son sujet.

Quelqu'un complimentant Newton sur cette force de génie à laquelle les sciences mathématiques et physiques doivent tant de découvertes, il répondit avec modestie et bon sens, que s'il avait fait faire quelques progrès à ces sciences il le devait à une attention patiente plus qu'à tout autre talent.

Quels que soient les effets de l'attention (et je les crois beaucoup plus considérables qu'on ne le pense communément), il est incontestable que cette faculté obéit à la volonté.

Chacun sait qu'il peut à son gré porter son attention sur tel ou tel objet, pendant plus ou moins de temps et avec plus ou moins d'intensité : c'est là le propre des actes volontaires, et qui dépendent de notre détermination.

Cependant ce que nous avons observé plus haut sur la volonté en général, peut s'appliquer à cet acte volontaire en particulier : l'esprit est rarement en état d'indifférence, et libre de porter son attention sur l'objet que la raison en déclare le plus digne; il est presque toujours entraîné, non par choix, mais par un penchant naturel ou une impulsion de l'habitude.

On sait que l'attention que nous accordons aux choses nouvelles, grandes, belles ou extraordinaires, dépasse de beaucoup la mesure d'intérêt qu'elles ont réellement pour nous.

Tout ce qui remue les passions et les affections attire l'attention, et souvent plus qu'on ne le désire.

Vous engagez quelqu'un à ne plus s'occuper d'une infortune qui l'afflige; « le mal est sans remède, lui dites-vous; « y penser, c'est faire de nouveau saigner la blessure. » Il est parfaitement convaincu de tout ce que vous lui dites; il sait que son tourment cesserait s'il pouvait seulement ne pas y penser; cependant à peine en détourne-t-il un instant son esprit. Chose étrange! quand le bonheur et le malheur sont devant lui et laissés à son choix, il choisit le second et rejette le premier, les yeux ouverts.

Cependant il souhaite d'être heureux, comme tous les hommes : comment expliquer cette contradiction entre ses vœux et sa conduite?

C'est, je pense, que l'événement malheureux, par un ascendant naturel et aveugle, attire si vivement son attention, qu'il n'a pas le pouvoir ou le courage de résister, quoiqu'il sache que céder est un mal qui n'est compensé par aucun bien.

Une vive douleur physique attire notre attention, et fait qu'il nous est très-difficile de penser à autre chose, bien que l'attention donnée à la douleur ne serve qu'à l'augmenter.

L'homme qui jouait aux échecs dans les angoisses de la goutte se conformait à la raison et entendait bien son intérêt; mais il fallait qu'il concentrât vigoureusement son attention sur le jeu, pour atteindre le soulagement qu'il cherchait.

Lors même qu'un objet particulier n'absorbe pas notre attention, il y a dans les hommes, surtout dans quelques-uns, une inconstance de pensée qui leur rend très-difficile de donner aux sujets importants cette attention fixe que la raison demande.

De ce que nous avons dit, il résulte, je pense, que la volonté est l'élément principal de l'attention; que la sagesse et la vertu consistent en grande partie à lui donner une direction convenable; et que, tout raisonnable qu'il paraisse aux hommes de la bien diriger, il faut souvent, pour y parvenir, se maîtriser soi-même autant que pour les plus héroïques vertus.

La seconde opération que nous appelons *volontaire*, est la *délibération* sur la conduite qu'on doit tenir ou éviter.

Tout homme sait qu'il est le maître de délibérer ou non, pendant plus ou moins de temps, avec plus ou moins de sollicitude; et quand il a lieu de craindre que la passion ne fausse son jugement, il peut ou chercher honnêtement les meilleurs moyens de juger avec impartialité, ou céder au penchant qui l'entraîne et ne songer qu'à rassembler des excuses pour justifier son action : dans tous ces cas de la délibération, l'esprit se détermine; il veut, soit le bien, soit le mal.

Les règles générales de délibération sont parfaitement évidentes aux yeux de la raison, quand on les considère abstraction faite des cas particuliers; ces règles sont des axiomes de morale.

Nous ne pouvons pas délibérer sur des questions parfaitement claires; on n'hésite pas entre le bonheur et le malheur; un honnête homme ne met pas en délibération s'il volera la propriété de son voisin; quand le point est obscur, important, et qu'il y a du temps pour délibérer, le soin de l'examen doit se proportionner à l'importance de la question; nous devons peser les choses dans une même balance, leur accorder le poids que nous leur reconnaissons de sang-froid, et rien de plus : c'est là ce qu'on appelle délibération impartiale; enfin il faut que notre délibération arrive à terme dans un juste délai,

et que nous ne laissions pas échapper le temps d'agir.

Les axiomes d'Euclide ne me paraissent pas avoir un plus haut degré d'évidence que ces lois de la délibération; tant qu'un homme s'y conforme, sa conscience l'approuve, et il espère l'approbation de celui qui sonde les cœurs.

Mais si ces règles sont évidentes, il n'est pas toujours facile de les suivre. Nos appétits, nos affections et nos passions s'opposent à tout examen qui n'a pas pour but de les satisfaire; l'avarice peut faire délibérer sur les moyens d'acquérir de l'argent, mais elle ne souffre pas de distinction entre ceux qui sont honnêtes et ceux qui ne le sont pas.

Nous devons examiner jusqu'à quel point il faut contenter chaque appétit et chaque passion, et quelles bornes il faut leur assigner; mais nos appétits et nos passions nous poussent à saisir leur objet sans délai et par la voie la plus courte.

Il arrive donc que si l'on cède à leur impulsion, on viole souvent les règles de délibération que la raison prescrit. Dans ce combat entre les préceptes de la raison et l'aveugle mouvement de la passion, il faut que notre volonté décide; quand nous prenons parti contre la passion pour la raison, notre conscience applaudit.

Ce qu'on appelle une faute d'ignorance est toujours le résultat d'une délibération insuffisante. Quand nous ne prenons pas assez de peine pour nous éclairer, il y a faute de notre part, non pas à nous conduire d'après nos lumières, mais à ne pas employer les moyens convenables de les augmenter; car si nous nous trompons après avoir fait usage de ces moyens, nous ne sommes pas coupables: l'erreur était invincible.

La conséquence naturelle d'une délibération est une détermination: si elle n'aboutit pas à ce résultat elle a été inutile.

Une détermination peut avoir lieu en deux circonstances : 1° quand le moment d'exécuter est présent ; 2° quand il est éloigné.

Dans le premier cas, la détermination est immédiatement suivie de l'action. Ainsi, quand un homme décide de se lever et de marcher, il le fait immédiatement, à moins qu'une force étrangère ne l'arrête ou qu'il n'en ait perdu la faculté ; s'il reste assis quand il peut se lever, nous concluons qu'il n'a pas décidé de marcher immédiatement.

Notre détermination ou notre volonté d'agir n'est pas toujours le résultat d'une délibération ; elle peut être l'effet de quelque passion ou de quelque appétit, sans que le jugement y prenne part ; et quand le jugement intervient, nous pouvons décider et agir conformément à ce jugement, ou dans un sens opposé.

Lorsqu'un homme qui a faim se met à table, il mange par appétit et très-souvent sans aucun acte de jugement ; la nature l'invite et il obéit à sa voix, comme fait le bœuf, le cheval, ou l'enfant à la mamelle.

Dans un entretien avec des personnes qu'on aime ou qu'on respecte, on dit et on fait un grand nombre de civilités par pur respect ou par simple affection ; elles coulent spontanément du cœur, sans l'intervention du jugement. Nous agissons alors comme agissent les brutes, ou les enfants avant l'âge de raison : nous sentons une impulsion en nous-mêmes et nous nous y abandonnons.

Quand on mange uniquement par appétit, on ne considère pas le plaisir de la table ni le profit qu'en retire la santé : ces pensées sont loin de l'esprit. Mais il n'en est pas de même d'un homme qui mange pour le plaisir de manger ; cet homme raisonne et juge ; il a soin de choisir les meilleurs moyens de se procurer de l'appétit ; il est

bon critique en fait de mets, et il établit entre eux des distinctions délicates. Cet homme applique ses facultés rationnelles à la science de la table; et quelque méprisable que puisse être cette application, c'est un acte dont je présume que les brutes ne sont pas capables.

De la même manière, un homme peut dire et faire des choses polies, non par affection, mais pour parvenir à quelque but, ou parce qu'il croit que son devoir l'y oblige.

Or, agir en vue d'un intérêt éloigné ou par conscience d'un devoir me semble propre à l'homme comme être raisonnable; mais agir purement par passion, par appétit, ou par affection, lui est commun avec la brute. Dans ce dernier cas le jugement n'intervient pas; dans le premier il est nécessaire.

Agir contre son intérêt bien entendu est folie; agir contre son devoir est immoralité. On ne peut nier que l'un et l'autre ne se rencontrent trop souvent dans la vie humaine. « Je vois le bien, je l'aime, et c'est le mal que « je fais; *video meliora proboque, deteriora sequor:* » rien n'est moins rare qu'une pareille conduite.

Mais quand on fait ce qu'on croit le mieux et le plus sage, plus on est combattu par ses appétits ses passions et ses affections, plus on est content de soi-même et plus on mérite l'approbation de tout être raisonnable.

La troisième opération volontaire de l'esprit que nous considérerons est le *dessein*, ou la résolution d'agir dans un temps futur. Elle a lieu lorsque nous arrêtons de faire une action ou une suite d'actions qui ne doivent pas être exécutées sur-le-champ, l'occasion d'agir étant encore éloignée.

La résolution d'exécuter dans un temps donné un acte que nous pensons devoir être alors en notre pouvoir, est strictement et proprement une détermination de la volonté,

tout comme la détermination d'agir sur-le-champ : toutes les définitions de la volition lui conviennent. Que l'occasion de faire ce que nous avons résolu soit présente ou éloignée, c'est une circonstance accidentelle qui n'affecte nullement la nature de la résolution, et l'on ne peut donner aucune bonne raison pour ne pas l'appeler *volition* dans un cas comme dans l'autre. Un dessein est donc dans le sens propre et vrai un acte de la volonté.

Nos desseins sont de deux sortes ; nous pouvons appeler les uns *particuliers*, les autres *généraux*. Par dessein *particulier*, j'entends celui qui a pour objet une action unique, bornée à un temps et à un lieu ; par dessein *général*, celui qui embrasse un ordre ou une suite d'actions dirigées vers une même fin ou conduites par une règle commune.

Ainsi, je puis former le dessein d'aller à Londres l'hiver prochain ; quand le temps est venu, j'exécute mon projet si je persévère dans la même intention, et quand je l'ai accompli, il n'existe plus. Il en est de même de tout dessein *particulier*.

Un dessein *général* peut embrasser toute la vie ; après que beaucoup d'actes particuliers ont été accomplis pour le satisfaire, il persiste encore et règle les actes futurs.

Ainsi un jeune homme forme le dessein de suivre la carrière des lois, de la médecine, ou de la théologie ; ce dessein général règle la marche de ses lectures et de ses études, le dirige dans le choix des sociétés qu'il fréquente, des camarades et même des plaisirs qu'il recherche, décide de ses voyages et du lieu de son séjour, modifie son costume et ses manières, et exerce sur le développement de son caractère une influence presque sans limites.

Mais il est des desseins qui, à ce dernier égard, ont encore une plus puissante influence : je veux parler de ceux qui regardent notre conduite morale.

Supposez qu'un homme ait assez cultivé ses facultés intellectuelles et morales pour avoir des notions distinctes de la justice et de l'injustice ainsi que de leurs conséquences, et qu'après une mûre délibération il ait formé le dessein de s'attacher inflexiblement à la justice et de ne jamais souiller ses mains d'iniquité.

N'est-ce pas là l'homme qui mérite le nom de juste? Nous considérons les vertus morales comme vivantes dans le cœur de l'homme de bien, même quand il ne s'offre pas d'occasion de les mettre en pratique. Or, qu'est-ce que la justice dans le cœur humain quand elle n'est pas en exercice? ce ne peut être que le dessein d'agir selon les règles de l'équité toutes les fois que s'en présentera l'occasion.

La loi romaine définissait la justice, *une volonté ferme et permanente de rendre à chacun ce qui lui est dû.* Tant que n'arrive pas le moment d'être juste, ces mots ne peuvent signifier qu'un dessein arrêté, qu'on a raison d'appeler *une volonté*; ce dessein, s'il est énergique, produira infailliblement des actes justes; car toute injustice faite avec connaissance démontrerait un changement de dessein, au moins pour le moment.

Ce que nous avons dit de la justice s'applique si aisément à toutes les autres vertus morales, qu'il est inutile de multiplier les exemples; elles sont toutes des desseins d'agir conformément à une certaine règle.

C'est par là que les vertus peuvent être distinguées facilement des affections naturelles qui portent le même nom. Ainsi la bienfaisance est une des vertus les plus éminentes de l'humanité, et si elle est moins nécessaire que la justice à l'existence de la société, elle mérite cependant un plus haut degré d'admiration; mais il existe aussi une affection naturelle de bienfaisance commune aux bons et

aux méchants, à la vertu et au vice : comment distinguerons-nous ces deux sortes de bienfaisances ?

En pratique, cette distinction nous est impossible chez les autres et fort difficile chez nous; mais en théorie rien n'est plus aisé. La bienfaisance, en tant que vertu, est un dessein, une intention de faire du bien dans toutes les occasions, d'après un sentiment d'équité ou de devoir. La bienfaisance, en tant qu'affection, est un penchant à faire du bien, inspiré par la nature ou l'habitude, sans aucun égard au devoir ou à l'équité.

Il y a de bons et de mauvais penchants qui font partie de la constitution humaine et qui ne sont point volontaires quoique souvent ils conduisent à des actions volontaires. Un bon penchant n'est pas une vertu, et un mauvais penchant n'est pas un vice. Il serait dur en effet de placer un homme sous le sceau de la réprobation, parce qu'il a le malheur d'avoir été mal partagé de la nature.

Un physionomiste découvrit dans les traits de Socrate les indices d'une foule de mauvaises dispositions que cet homme de bien confessait avoir senties; sa vertu qui sut les dompter n'en remporta qu'une plus belle victoire.

Dans les hommes qui n'ont ni règles fixes de conduite, ni empire sur eux-mêmes, le naturel est modifié par des accidents sans nombre. Tel qui est plein de tendresse et de bienveillance à cette heure, éprouve une révolution étrange quand il se trouve froissé par un événement fâcheux, ou que seulement le vent d'est vient à soufler; les affections douces et bienveillantes cèdent la place à des affections jalouses et malignes, auxquelles il s'abandonne aussi facilement; et la raison en est la même, c'est qu'il sent du penchant à s'y abandonner.

Les hommes qui ont exercé leurs facultés rationnelles,

ont des principes arrêtés qui règlent leurs opinions ; pareillement, ceux qui ont fait quelques progrès dans l'empire d'eux-mêmes, règlent leur conduite par des desseins arrêtés. Sans règles de croyance point de fermeté ni de constance dans nos opinions, et point dans nos actions sans règles de conduite.

Dans l'âge de raison, l'homme tire de son éducation, de la société qui l'entoure, ou de ses propres recherches un système de principes généraux, un symbole de foi, qui dirige son jugement dans tous les cas particuliers.

S'il rencontre de nouveaux faits qui tendent à détruire quelques-uns des principes qu'il a adoptés, il faut qu'il ait beaucoup de candeur et d'amour de la vérité pour leur accorder un examen impartial et porter un nouveau jugement. La plupart des hommes, quand ils ont arrêté leurs principes d'après des preuves suffisantes à leurs yeux, peuvent à grand'peine se laisser entraîner dans un nouvel et sérieux examen de ces principes.

Ils se sont fait d'y croire une habitude que des actes répétés renforcent chaque jour, et qui reste inébranlable, même quand les preuves qui ont fondé la croyance sont sorties de leur mémoire.

C'est ce qui rend si difficiles les conversions en matière religieuse ou politique.

Un simple préjugé d'éducation tient aussi ferme qu'une proposition d'Euclide chez un homme qui a depuis longtemps oublié la démonstration ; dans l'un et l'autre cas, la croyance est absolument sur le même pied : on s'y repose, parce qu'on s'y est long-temps reposé et qu'on pense l'avoir adoptée jadis sur de bonnes preuves, bien que ces preuves nous aient entièrement échappé.

Quand on connaît les principes d'un homme, c'est par là plutôt que par le degré de son intelligence qu'on préjuge ses décisions.

Il est donc clair que la plupart de ceux qui jugent par eux-mêmes jugent en vertu de principes arrêtés. Il ne l'est pas moins, je pense, que des desseins arrêtés règlent la conduite des hommes qui ont de l'empire sur eux-mêmes, et qui mettent de la suite dans leurs actions.

Un homme bien élevé, peut être d'un naturel orgueilleux, passionné, vindicatif, et fort relâché dans ses mœurs; cependant en bonne compagnie, il a le pouvoir d'étouffer toute passion incompatible avec la bonne éducation, et de se montrer humain, modeste, complaisant, même pour ceux que dans son cœur il déteste ou méprise. Comment cet homme, qui commande à toutes ses passions en public, est-il leur esclave chez lui? La raison en est claire : il a le dessein d'être homme de bon ton et non l'intention d'être homme de bien; il a combattu mille fois ses passions les plus violentes avant de les dominer en public; la même résolution et la même persévérance l'en auraient rendu maître dans sa maison.

Un dessein conserve son influence sur la conduite, même quand nous n'en avons plus les motifs sous les yeux, tout comme un principe conserve son empire sur la croyance, même quand nous en avons oublié les preuves; dans le premier cas on peut dire qu'il y a une habitude de la *volonté*, et dans l'autre une habitude de l'*entendement*. Ce sont de semblables habitudes qui gouvernent en grande partie nos opinions et notre conduite.

Celui qui n'a pas de plan arrêté mérite le reproche que Pope, injustement je pense, adresse à la plupart des femmes : il n'a pas de caractère. Il passera de l'honnêteté à la fraude, de la bonté à la malice, de la compassion à la cruauté, selon le cours de ses affections et de ses passions. C'est toutefois ce qui n'arrive dans l'âge mûr qu'à un petit nombre d'individus, les plus faibles et les plus méprisables de l'espèce.

Un homme de quelque fermeté peut changer de dessein général une ou deux fois dans sa vie, rarement davantage : de l'amour des plaisirs il peut passer à l'ambition, et de l'ambition à l'avarice; mais dès qu'on fait usage de sa raison pour diriger sa conduite, on se propose une fin à laquelle on donne la préférence sur toutes les autres; c'est vers elle qu'on dirige sa marche ; c'est par elle qu'on règle ses projets et ses actions ; sans elle il n'est pas de plan suivi : on ressemble à un vaisseau en mer, qui n'est dirigé vers aucun port, gouverné par aucun pilote, mais abandonné à la merci des vents et des flots.

Nous avons observé plus haut qu'il y a sur l'attention et la délibération des règles morales non moins évidentes que les axiomes mathématiques; on peut en dire autant de nos desseins, soit particuliers, soit généraux.

N'est-il pas évident, qu'après une mûre délibération, nous devons nous arrêter au plan de conduite qui, nous paraît le meilleur et le plus digne d'approbation ? N'est-il pas évident que nous devons demeurer fermes et constants dans ce dessein tant que nous sommes persuadés qu'il est bien conçu, mais disposés à le corriger et prêts à l'abandonner, quand nous aurons la preuve qu'il est mauvais.

La légèreté, l'inconstance, la mobilité d'une part, l'entêtement, l'inflexibilité et l'obstination de l'autre, sont, par rapport à nos desseins, des vices que chacun reconnaît; une mâle fermeté fondée sur une conviction rationnelle, telle est la juste mesure que chacun approuve et révère.

CHAPITRE IV.

COROLLAIRES.

Premier corollaire. De ce que nous avons dit sur la volonté il résulte, que certains actes volontaires sont transitoires et momentanés, et que d'autres sont continus et peuvent persister long-temps, même pendant tout le cours de notre vie.

Quand je veux étendre ma main, cette volonté cesse aussitôt que l'action est accomplie : c'est un acte qui commence et finit en un moment; mais quand je veux méditer une proposition mathématique, en examiner la démonstration et les conséquences, cette volonté peut durer pendant des heures : elle persiste à coup sûr aussi long-temps que mon attention; car nul homme ne fait attention à une proposition mathématique plus long-temps qu'il ne le veut.

On peut dire la même chose de la délibération, soit sur un acte particulier, soit sur un plan général de conduite; nous voulons délibérer aussi long-temps que nous délibérons, et cela peut durer des jours et des semaines.

Le dessein, qui est un acte de la volonté comme nous l'avons fait voir, peut se continuer pendant une grande partie de la vie, ou même pendant la vie entière à partir de l'âge où nous sommes capables de nous tracer un plan de conduite.

Ainsi un commerçant peut former le dessein de se retirer du commerce et de vivre à la campagne quand il aura amassé telle fortune; il peut conserver cette intention pendant trente ou quarante ans, et finir par l'exé-

cuter; mais il ne la garde pas plus long-temps qu'il ne veut; car il peut à chaque instant la changer.

Il y a donc des actes de la volonté qui ne sont pas transitoires et momentanés et qui peuvent persister fort long-temps et se changer en habitudes. Ceci mérite d'autant plus d'être remarqué qu'un philosophe de grand mérite a soutenu le contraire, affirmant que les actes de la volonté sont transitoires et momentanés, et tirant de ce principe des conclusions très-importantes sur ce qui constitue le caractère moral de l'homme.

Deuxième corollaire. Aucune action ne peut être justement appelée vertueuse ou immorale, quand la volonté n'y a pris aucune part.

On ne peut reprocher à un homme ce qui est tout-à-fait involontaire; cette vérité est si palpable qu'aucun argument ne peut en augmenter l'évidence. C'est sur cette base que se fonde la pratique de toutes les cours criminelles, chez toutes les nations civilisées.

Si l'on croyait pouvoir objecter à cette maxime, que par les lois de toutes les nations les enfants souffrent souvent pour les fautes paternelles bien qu'ils en soient innocents, la réponse serait facile.

D'abord, tels sont les liens qui existent entre les pères et les enfants, que le châtiment d'un père doit nécessairement nuire à ses fils, que la loi le veuille ou non. Qu'un homme soit condamné à l'amende ou mis en prison; que la main de la justice lui fasse perdre la vie, ou un membre, ou son état, ou sa réputation, ses enfants en souffrent par une conséquence nécessaire. En second lieu, quand les lois prescrivent de châtier des fils innocents pour la faute de leur père, ou ces lois sont injustes, ou il faut les considérer comme des actes de politique et non d'équité; elles sont établies comme un moyen plus efficace de détour-

ner les parents d'une conduite criminelle; les innocents sont alors sacrifiés au bien public, de même que pour arrêter les progrès de la peste, on enferme dans la maison ou dans le vaisseau où elle règne, ce qui est sain avec ce qui est infecté.

D'après la loi de l'Angleterre, si un homme est tué par un bœuf ou écrasé par un chariot, quoiqu'il n'y ait ni volonté de nuire ni négligence de la part du possesseur, le bœuf ou le chariot devient un *Deodand* (don à Dieu), et se trouve confisqué au profit de l'église. Le législateur, à coup sûr, n'a pas voulu punir le bœuf comme criminel, encore moins le chariot; son intention fut évidemment d'inspirer au peuple un respect sacré pour la vie de l'homme.

Lorsque, dans une pareille intention, le parlement de Paris ordonna que la maison où était né Ravaillac fût rasée et défendit qu'elle fût jamais rebâtie, personne n'eut la simplicité de croire que cette cour éclairée voulût punir la maison.

Si des juges déclaraient coupable et digne de châtiment une action absolument involontaire, tout le monde les condamnerait comme des hommes injustes et qui ignorent les premiers éléments et les règles fondamentales de la justice.

J'ai tâché de démontrer que dans l'attention, dans la délibération, dans le dessein ou la résolution, ainsi que dans l'exécution du dessein, la volonté joue le principal rôle. Si l'on trouvait un homme qui, dans tout le cours de sa vie, eût donné une juste attention à ce qui le touchait, eût mûrement délibéré sur sa conduite, eût arrêté et exécuté ses desseins avec tout le discernement dont il était capable, assurément celui-là pourrait lever les yeux devant Dieu et devant les hommes et affirmer son inno-

cence : il serait acquitté par le juge impartial, quels qu'eussent été son naturel et ses affections, en tant du moins que sa volonté n'y eût point consenti.

Troisième corollaire. Une habitude vertueuse, quand nous la distinguons d'un acte vertueux, consiste en un dessein d'agir selon les règles de la vertu toutes les fois que l'occasion s'en présentera.

Nous pouvons concevoir qu'un homme ait plus ou moins de fermeté dans ses desseins et ses résolutions ; mais il est impossible que l'ensemble de sa conduite soit en opposition avec eux.

Celui qui a formé le dessein de faire son devoir en toute rencontre, et qui y demeure inébranlable, est parvenu à la perfection. Celui qui a formé le dessein de suivre une marche qu'il sait coupable est un malfaiteur endurci. Entre ces deux extrêmes se trouvent tous de degrés intermédiaires du vice et de la vertu.

TABLE.

ESSAIS SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES DE L'HOMME.

ESSAI VI. DU JUGEMENT.

ESSAI VII. DU RAISONNEMENT.

ESSAI VIII. DU GOUT.

ESSAIS SUR LES FACULTÉS ACTIVES DE L'HOMME.

ESSAI I. DE LA PUISSANCE ACTIVE EN GÉNÉRAL.

ESSAI II. DE LA VOLONTÉ.

